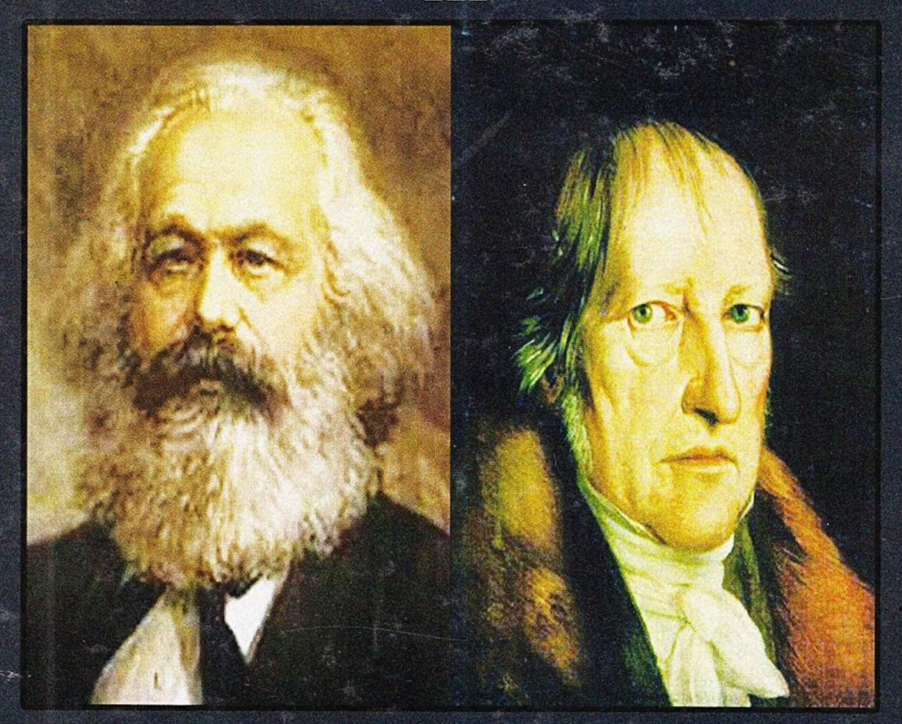
جان توشار

تاريخ الأفكار السياسية

الاشتراكية . الليبرالية . القومية . السلفيّة

III



ترجمة: د. ناجي الدراوشة





الليبرالية - الاشتراكية - القومية - السلفية

☒ لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب، أو اختزان مادته بطريقة الاسترجاع، أو نقله، على أي نحو أو بأي طريقة سواء كانت الكترونية أو بالتصوير أو بالتسجيل أو خلاف ذلك، إلا بموافقة كتابية من الناشر ومسبقاً.

جان توشار



اللييبرالية - الاشتراكية - القومية - السلفية

III

ترجمة : د. ناجي الدراوشة



Jean Touchard

Histoire des Idees Politiques III

جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية

ترجمة : د. ناجي الدراوشة

الطبعة الأولى: 2010

© حقوق النشر والترجمة والاقتباس محفوظة

لـ دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر

هاتف: 00963 112236468

فاكس: 00963112257677

ص. ب: 11418، دمشق. سوريا

www.attakwin.com

info@attakwin.com

taakwen@yahoo. com

الفصل الثاني عشر

حركة الأفكار السياسية

إلى عام 1848

إن الكلمات الرئيسة في القرن التاسع عشر هي: الليبرالية والقومية والاشتراكية.

والليبرالية هي إيديولوجيا الطبقة البورجوازية التي استفادت من الثورة الفرنسية. أما في ألمانيا وإيطاليا وأوروبا الوسطى والشرقية فلم تتم الوحدة القومية وظلت تحكم الارستوقراطية؛ وكان الليبراليون في المعارضة واختلطت الحركة الليبرالية بالحركة القومية خلال النصف الأولى من القرن. وهكذا وجد معاً أمداً طويلاً شكلان من الليبرالية متميزان أوضح تميزهما: الليبرالية المُرَفّهة التي يعبر عنها أكمل تعبير مذهب مانشستر، والليبرالية المناضلة التي تلهم المغلوبين الدائمين من جميع الحركات الثورية في ألمانيا أو في إيطاليا.

ولم تتم الوحدة الألمانية أو الوحدة الإيطالية على أيدي الليبراليين، بل قامت ضدهم إلى حد ما. إذ غيرت القومية طبيعتها؛ فأضحت محافظة بعد أن كانت ليبرالية، بل غدت أحياناً رجعية صراحة. وظهرت دول جديدة على خريطة أوروبا وفي أمريكا اللاتينية. وأخذت تتجابه أقواها في سبيل السيطرة العالمية، وغدت القومية إمبريالية. وبسطت أوروبا ـ أي قبل كل شيء إنكلترا وفرنسة ـ نفوذها على مجموع العالم، وتشكلت الإمبراطوريات الاستعمارية أو أعيد تشكيلها، وانفتح الشرق الأقصى على التجارة الأوروبية وعلى الأفكار الغربية.

وقلبت الثورة الصناعية وجه العالم. وحفرت هوة بين الأمم التي انخرطت انخراطاً محموماً في طريق التقدم وبين تلك التي لاذت في عالم الذكرى كإسبانيا. وحشدت في مكان واحد وحول مهمة واحدة العمال البروليتاريين المتفرقين فيما سبق، وجعلتهم يكتشفون تضامنهم وقوتهم. وكفّت الاشتراكية عن كونها حلماً إنسانياً أو لهواً أدبياً كي تغدو مذهباً علمياً وأملاً لطبقة.

وفي منتصف القرن، حددّت ثورات عام 1848 في أوروبا انقطاعاً عميقاً. وكان هذا الانقطاع أقل وضوحاً في إنكلترا, غير أن تبني التبادل الحر وفشل الميثاقية قد أظهرا بداية عصر جديد. كما مزقت حرب الانفصال الولايات المتحدة من عام 1861 إلى عام 1865.

ولا تمثل السلفية (التي انتقلت من الثورة المضادة إلى الوضعية) ولا القومية (التي غدت محافظة بعد أن كانت ليبرالية) ولا الاشتراكية (التي انتقلت، كما يقول الماركسيون، من المرحلة الطوباوية إلى المرحلة العلمية) الخصائص ذاتها في النصف الأول من القرن وفي النصف الثاني منه. ومن بين جميع حركات الأفكار الكبرى قلّما تطورت الليبرالية وحدها، إلا أن العالم قد تطور من حولها بينما ظلت أمينة إلى أشكال أورليانية أو مانشستريانية بصورة عفا عليها الزمن.

وعوضاً عن أن ندرس في شوط واحد الليبرالية ثم السلفية ثم الاشتراكية بدا لنا مشروعاً إذن أن نقوم بوقفة في عام 1848 وأن نميز حقبتين: حقبة الرومانسية وحقبة الوضعية.

ويستدعي هذا التمييز بداهة الكثير من التدقيق. فيمكن أن نعدّ أن ثورات 1848 تؤلف نهاية الرومانسية السياسية وتدل على فشلها، غير أنه من الواضح بأن الرومانسية ما اختفت فجأة من العالم السياسي في نهاية عام 1848: إذ يمكن أن نجد آثار الرومانسية في الكومونة والنقابية الثورية, وقومية باريس وإمبريالية كبلنغ، ولا عقلانية نيتشه... وليس باقل من ذلك وضوحاً أن الوضعية قد ظهرت قبل 1848 بكثير، ولو اقتصر الأمر على السانسيمونية التي لا يمكن فهم الكونتيه بدونها. بيد أن الوضعية السانسيمونية تبدو لنا موسومة بالرومانسية، وهي تختلف اختلاف جذرياً عن المذاهب ذات النزعة العلمية . التي ازدهرت نحو عام 1880.

وهنالك أيضاً، وهو أمر بدهي، مذاهب (مثل مذهب توكفيل، Tocuqeville، وهو من أكثر مفكري العصر حيوية)، لا تلائمها كلمات الرومانسية والوضعية على حد سواء.

غير أن لكل حقبة جوها المسيطر، ومناخها الخاص. وتبدو لنا الصلات في القرن التاسع عشر بين مؤلفات من حقبة واحدة، لكن ذات وحي مختلف، أشد وثوقاً وأقوى دلالة مما تبدو بين أعمال تنتسب إلى المذهب ذاته ولكن لا تنتمي إلى جيل واحد. ولكي نأخذ في الحسبان اختلافات الجيل هذه قد اخترنا، لا من غير تردد، مخططاً يدل على الانقطاعات الزمنية، تحت طائلة تجزئة تحليل المذاهب.

الرومانسية السياسية

إن عبارة «الرومانسية السياسية» غامضة.

فلقد تبنى الكتاب المنعوتون عموماً بالرومانسيين المواقف السياسية الأشد اختلافاً حسب البلدان. ففي إيطاليا، كان الرومانسيون في أغلب الأحيان ليبراليين، بينما كانت الرومانسية في ألمانيا حتى منتصف القرن مرادفة للنزعة المحافظة السياسية بوجه عام. أما الرومانسيون الإنكليز فقد سلكوا طرقاً متعارضة في الظاهر: إذ مات بيرون Byron في ميسُّو لونغي Missolonghi في عام 1824، وتمسّك كولردج Coleridge بالدفاع عن التقاليد.

وفي فرنسة، من المهم أن نميز بين الحقب:

1ً- اتجهت الرومانسية الأولى عاطفياً وسياسياً صوب فرنسة القديمة: فكان شاتوبريان ولا مارتين وفنيي ملكيين، وانشد فيكتور هوغو الشاب رسامة شارل العاشر؛ وكذلك كان شعور ثوريي عام 1830 بأنهم غلبوا الرومانسيين والبوربون في الوقت ذاته.

وأثناء «الأيام المشهودة الثلاثة»، أمكن سماع هذه الصيحة «الرومانسيون متورطون!...».

2ً- ولكن، تغير الوضع في ظل ملكية تموز؛ إذ انتقل الواحد بعد الآخر إلى المعارضة، شاتوبريان ولامنيه ولامارتين وميشليه؛ ولم ينتقل هوغو إليها

إلا في عام 1849، لكونه قد ظل من آخر المخلصين للأورليانية. وتوصل لامارتين إلى السلطة في شباط 1848 بعد أن كان من أبلغ خصوم «الحد الوسط»؛ إذ أعقبت ثورة رومانسية ثورةً مضادة للرومانسية؛

3- وبدأت، بعد التساقط المفاجئ للموجة الثورية، حقبة الرومانسية الثالثة، وهي الحقبة التي يسيطر عليها فيكتور هوغو. فلقد اختفى شاتوبريان ولامنيه ولامارتين، ولكن لم يمت فكتور هوغو إلا في عام 1885، هذا المرزبان للتقدم والديموقراطية والشعب والإخاء: وهي رومانسية «بعد المعركة» و«بعد المنفى»، رومانسية استذكارية تهب الإيديولوجيا الجمهورية نفوذ العبقرية وبعض ذرائع الجمود.

غير أنه يجب أن لا نخلط بين الرومانسية والكتّاب الرومانسيين. فهناك ضرب من القابلية للرومانسية في المجتمع الفرنسي للحقبة يفسّر النجاح الشعبي لعمل مثل «كلمات مؤمن» للامنيه (1834).

وهذه الرومانسية الشعبية التي تعبر عن نفسها في روايات الكسندر دوماس Alexandre Dumas وعلى الأخص في روايات أوجين سو Eugéne Sue: «أسرار باريس»، و«اليهودي التائه»، و«تاريخ أسرة عبر العصور»... إنها رومانسية ابتدائية تعارض بين العدل والظلم، وتستند إلى بعض النماذج وبعض الموضوعات المحدّدة مرة وإلى الأبد مثل: البطل والخائن والبائس والأريب والمومس الصالحة والكاهن الصالح والكاهن الفاسد، والشعب والتعليم والثورة وتفوق فرنسة... وعلى هذا النحو يظهر انتخاب أوجين سو إلى الجمعية التشريعية في عام 1850 كحدث رمزي (مع أن أوجين سو ذاته لم يكن يتمتع إلا بحد أدنى من القناعات السياسية).

والرومانسية الفرنسية مشتتة من الناحية الاجتماعية؛ فالكُتّاب الرومانسيون ذوو منشأ مختلف جداً، مثل: طبقة النبلاء الكبرى أو الصغرى والبورجوازية، والمنحطين من طبقة عليا والحرفة القريبة من البروليتاريا (ميشليه). أما بخصوص انتشار الرومانسية، فقد كان مختلفاً اختلافاً شديداً؛

فهناك رومانسية الصالونات ورومانسية المقاهي وهناك الرومانسية الشعبية؛ وظلت البورجوازية أمداً طويلاً هي الطبقة الوحيدة التي لم تنفذ إليها الرومانسية: إذ اتخذ رومانسيو عام 1830 البورجوازي كدريئة، وكان البورجوازي يرتعد أمام غرائب الرومانسيين؛ وتبين جريدة الأكاديمي فيينيه Vieennet أتم بيان الذعر الذي كان يوحيه الرومانسيون للبورجوازيين الليبراليين. بيد أن الرومانسية تبرجزت شيئاً فشيئاً، وتدثرت الليبرالية بمثالية أخذت البورجوازية تخلطها مع الرومانسية. غير أن هذا التحول كان بطيئاً. وبصورة عامة، تبتعد الرومانسية عن المركز. فهنالك سلفية واشتراكية وقومية رومنسيات. بيد أن الليبرالية الفرنسية ظهرت زمناً طويلاً ـ وربما في يومنا هذا أيضاً ـ وكأن الرومانسية لا تنفذ إليها.

أ- بعض سمات الرومانسية السياسية :

1ً- الحس المسرحي (الدراما، البطولة، التضحية، العظمة, الدم المهراق...) لقد تغذت الرومانسية السياسية من ذكريات الثورة والإمبراطورية. وكان أشد منتقدي الثورة قسوة (ميستر) أو الإمبراطورية (شاتوبريان) من أكثر الناس إحساساً بعظمتهما.

2ً- التصور العاطفي والبلاغي للسياسة ـ وكانت السياسة فيما سبق فن الممكن فغدت دعوة إلى المثل الأعلى. وكانت تقوم فيما سبق على الأسرار فاتجهت إلى الحكمة والصورة البلاغية. ولم تعد المسألة مسألة حكم (أو طاعة) فحسب، بل مسألة إقناع وقيادة؛ فاستعانت السياسة بقوة الكلمة، وغدت جنساً أدبياً.

3ً- الشفقة. وهي شفقة على المتواضعين، وعناية مُوَجّهة إلى المشكلات الاجتماعية (التي لم يبال بها معظم الليبراليين)، وفكرة مفادها أن «المسألة الاجتماعية» أهم وأشد إلحاحاً من المسائل السياسية الصرفة؛ ولم تستبعد الرومانسية الاجتماعية (الواضحة وضوحاً شديداً عند شاتوبريان ولامنيه وميشليه) خيارات سياسية متعارضة في الظاهر؛ وهذه الرومانسية

الاجتماعية هي التي صنعت الوحدة العميقة في أعمال لامنيه، من «المقالة في اللامبالاة» إلى «كتاب الشعب».

وهي شفقة على الشعوب المضطهدة: على اليونان أولاً، ثم على بولونيا .وبعثت الحركة المُحبّة للهيللينية حماسة الرومانسية العالمية؛ أما الدفاع عن بولونيا فلقد ولّد أدباً بليغاً وقليل الجدوى على حد سواء.

4- وأخيراً، الرومانسية رؤية شاملة للكون: لقد كانت السياسة الكلاسيكية تقوم على تصنيف المشكلات في زمر في سبيل محاولة حلها. وربما سعى الرومانسيون إلى حلها أقل مما سعوا إلى طرحها بكل اتساعها وإلى بسطها على أبعاد الكون وأبعاد التاريخ.

ب- التاريخ

عرف القرن التاسع عشر، وعلى الأخص نصفه الأول، تكاثراً لا سابقة له في المؤلفات التاريخية من كل صنف مثل مؤلفات والترسكوت وشاتوبريان ولامارتين وأوغستين تييري وغيزو وتيير ومينييه وميشليه وكينيه وكارليل ومؤرخين ألمان، إلخ.

وليست هذه الواقعة دون ما علاقة بالرومانسية؛ هكذا يعلن أوغستين تييري في مقدمته لـ«روايات الأزمنة الميروفنجية» (1840) بأن ميله كمؤرخ قد أوحته إليه قراءة «الشهداء» لـ شاتوبريان. ومن المعروف من جهة أخرى ذوق الرومانسيين إلى المسرحيات والروايات التاريخية. غير أن الرومانسية ليست وحدها بداهة السبب الوحيد في عودة للتاريخ لم تتجلَّ عند المؤلفين القريبين من الرومانسية فحسب بل عند مؤرخين بعيدين بعداً شديداً عنها مثل غيزو أو تيير.

وقد يكون من الأصح أن نقول بأن للرومانسية ونمو الدراسات التاريخية سبباً مشتركاً: ألا وهو الشعور بالعيش في حقبة انتقالية بين ماض منصرم ومستقبل قلق، وهو شعور يتقاسمه جميع الناس المولودين في آخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. فبعد الثورة والإمبراطورية، شعر جيل

بكامله أن حقبة قد انتهت وأن حقبة أخرى قد بدأت تختلف عن السابقة اختلافاً سياسياً. وكان هذا الشعور شعوراً بالعظمة لدى البعض وشعوراً بالحنين لدى البعض الآخر: وكان التاريخ، في هذه الحالة أو تلك، يقدم ملجأ.

وقدم التاريخ الحديث لوحات عظيمة وانفعالات قوية: ومنها تأتي «تاريخ الثورة الفرنسية» (1823-1827) لِـ تيير، ومؤلفات مينييه وميشليه ولاسيما «تاريخ الجيرونديين» (1847) لِـ مارتين، الذي كان دويّه هائلاً عشية «ثورة» 1848. وتأتي أيضاً «تاريخ القنصلية والإمبراطورية» (1845-1862) لِـ تيير.

غير أن التاريخ يقدم أيضاً أسلحة من أجل الصراعات السياسية، فهو مموِّن بالأدلة. فلقد كتب أوغستين تييري في مقدمة «عشر سنين من الدراسات التاريخية»: «في عام 1817، إذ شغلتني الرغبة الحارة في أن أسهم من جهتي بانتصار الأفكار الدستورية، قمت بالبحث في كتب التاريخ عن البراهين والأدلة لدعم معتقداتي السياسية». (فلننظر في نظريته التي تفسّر تاريخ الشعوب بالصراع بين العرق الغازي والعرق المغلوب). وبحث غيزو، من جهته، ليبرهن في كتابه «تاريخ الحضارة» على أن التطور التاريخي يتم في وجهة النظام والحرية: «ما تنازلت (فرنسة) البتة عن النظام ولا عن الحرية: زمناً طويلاً؛ هذان الشرطان لشرف الأمم ورفاهها المستديم» (مقدمة 1855). ولا تنحو مواقف ميشليه في الوجهة ذاتها التي لمواقف غيزو إلا أنها ليست بأقل وضوحاً. أما بخصوص عمل المؤرخين الألمان، فهو يجمع أوثق الجمع العلم والسياسة. وعلى هذا النحو تؤكد مجلة «Historische Zeitscrhrift»، التي تأسست في عام 1857 في ميونيخ، بأنها موجّهة إلى «أن تنشر في الأمة الطرائق التاريخية الصالحة وكي تغرس في الألمان مبادئ سياسية سليمة».

* * *

القسم الأول

الـلـيـبـرالـيـة

هيمن ازدهار الليبرالية في جميع أنحاء العالم على تاريخ الأفكار السياسية في القرن التاسع عشر. إذ انتصرت الليبرالية في أوروبا الغربية، وانتشرت في ألمانيا وإيطاليا التي ارتبطت الحركة الليبرالية فيها ارتباطاً وثيقاً بالحركة القومية؛ واجتاحت أوروبا الشرقية (صراعات بين «محبي السلافية» و«الغربيين»)؛ وتسربت في صورتها الأوروبية إلى بلدان الشرق الأقصى التي فتحت أبوابها أمام التجارة الغربية؛ وتزودت الجمهوريات الأمريكية اللاتينية بدساتير ليبرالية، مستوحاة من دستور الولايات المتحدة.

أما الولايات المتحدة، فقد ظهرت بمثابة الأرض المختارة لليبرالية والديموقراطية وقد وفق بينهما توفيقاً مجدياً؛ وإن لم نأخذ بعين الاعتبار سوى المذاهب، يمكن أن يستهوينا إهمال إسهام الولايات المتحدة؛ ولكن صورة الولايات المتحدة هي التي لها الأهمية لا المؤلفات المذهبية التي تفتح فيها ـ وهي مؤلفات قليلة العدد وقليلة الأصالة. بلا شك أن صورة الولايات المتحدة التي تبناها الليبراليون الأوروبيون بعيدة جداً في الغالب عن التطابق مع الواقع وحتى أن توكفيل Tocqueville نفسه يؤول الولايات المتحدة على ضوء قناعاته الخاصة أكثر مما يصف الواقع الأمريكي. ويأخذ الرجوع إلى الولايات المتحدة إذن شكل أسطورة أو سلسلة من الأساطير، من المفيد خصوصاً أن نتبع تاريخها منذ بداية القرن التاسع عشر.

والقرن التاسع عشر هو قبل كل شيء عصر الليبرالية. لكن أية ليبرالية تلك؟ هنا تصبح بعض التمييزات ضرورية.

1ً- الليبرالية والتقدم التقني.

إن الليبرالية بدئياً فلسفة تقدم لا يتجزأ ولا يقبل الإعادة عكساً يتواكب فيه التقدم التقني وتقدم الرفاه والتقدم الفكري والتقدم الأخلاقي. غير أن موضوع التقدم يفرغ شيئاً فشيئاً من جوهره، وكثير من الليبراليين في آخر القرن التاسع عشر ـ لاسيما في فرنسة ـ يحلمون بحالة مستقرة، بعالم متوقف؛ وهذه الحالة الفكرية واضحة على وجه الخصوص عند «تقدميي» سنوات 1890. وهكذا يجب التمييز بين ليبرالية دينامية تقبل الآلة وتشجع الصناعة وبين ليبرالية محافظة وحمائية من الناحية الاقتصادية. فالصورة الأولى من الليبرالية هي التي تتغلب على وجه الإجمال في إنكلترا, بينما ترجح الصورة الثانية في فرنسة، التي ظهرت الليبرالية فيها وجلة للغاية من الناحية الاقتصادية ـ وهي الأجرأ عموماً في المضمار السياسي مما هي عليه في انكلترا ـ والتي عاد فيها فضل نهضة الصناعة والنقل إلى أناس تصوراتهم السياسية غريبة تماماً عن الليبرالية التقليدية، ولاسيما تلامذة سان سيمون.

2ً- الليبرالية والبورجوازية.

إن الليبرالية في الأصل فلسفة البورجوازية، بيد أن حدود الليبرالية لم تعد تتطابق في القرن التاسع عشر مع حدود البورجوازية ـ هذا إذا ما كانت على أي حال قد تطابقت في وقت ما تطابقاً دقيقاً. ويختلف الوضع بهذا الصدد حسب العصور وحسب البلدان. ففي فرنسة ظلت الليبرالية على الجملة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالدفاع عن المصالح، ولقد قال الليبرالي شارك دو روموزا ساخراً (تعالوا وظفوا مصالحكم تحت حراسة أفكارنا). غير أن إنكلترا عرفت محاولات عديدة من أجل توسيع الليبرالية ومراجعتها، لاسيما في عصر ستيوارت ميل ثم في السنين الأخيرة من القرن التاسع عشر، بينما لم تتطور الليبرالية الفرنسية بتاتاً وبدا أنها مطبوعة بالأورليانية ولادياً. وكانت الاشتراكية الفرنسية في القرن التاسع عشر ردة فعل في وجه الليبرالية البورجوازية، في حين أن الاشتراكية الإنكليزية تاثرت تأثراً واسعاً بالليبرالية:

والأمر واضح بخاصة عند الفابيين. فالليبرالية الإنكليزية إنكليزية أكثر مما هي بورجوازية، ونتيجتها الطبيعية هي الإمبريالية؛ أما الليبرالية الفرنسية فهي بورجوازية أكثر مما هي فرنسية؛ فلقد ترددت أمام الفتوح لأنها تعلقت بالمحافظة على الأمور وغدت الإمبراطورية الاستعمارية الفرنسية صنيع بعض الأفراد.

3ً- الليبرالية والحرية.

كان الناس يتحدثون في القرن الثامن عشر عن الحرية والحريات دونما فرق، وكانت تظهر الليبرالية بمثابة ضمانة الحريات، ومذهب الحرية. واختلاط الكلمات الثلاثة (نزعة الحرية، والحريات، والحرية libéralisme, libertés et liberté) ظاهر في ظل ملكية تموز، بيد أن الليبرالية، بالقدر ذاته الذي ظهرت فيه بأنها فلسفة الطبقة البورجوازية، لم تحقق إلا حرية البورجوازية، كما سعى غير البورجوازيين، مثل برودون Prudhon، كي يقيموا الحرية ضدها.

فهناك صنفان من الليبراليين على الأقل: أولئك الذين يعتقدون بأن «الليبرالية واحدة لأن الحرية الإنسانية واحدة», كما قال فيما بعد أميل ميرو في كتابه «فلسفة الليبرالية» (1950)، وأولئك الذين لا يعتقدون بوحدة الحرية الإنسانية ويقولون إن حرية البعض يمكن أن تضيع حرية الآخرين.

4ً- الليبرالية والليبراليات.

ظهرت الليبرالية ككتلة مدة طويلة: فلا تؤلف الليبرالية السياسية، والليبرالية الاقتصادية، والليبرالية الفكرية، والليبرالية الدينية في نظر بنجامين كونستان إلا أوجهاً من مذهب واحد نفسه، فهو يقول: «لقد دافعت أربعين عاماً عن المبدأ نفسه، الحرية في كل شيء، في الدين، والأدب والفلسفة والصناعة والسياسة. وأنا أفهم الحرية بأنها انتصار الفردية سواء على السلطة التي قد تريد أن تحكم بالاستبداد أو على الجماهير التي تطالب بحق استبعاد الأقلية».

هذا التصور هو تصور القرن الثامن عشر الذي كانت بموجبه وحدة الليبرالية عقيدة لا تنكر. بيد أن واقعة رئيسة حدثت في القرن التاسع عشر: وهي تمزق الليبرالية إلى إيديولوجيات عدة منفصلة، ما لم تكن متميزة دائماً.

- الليبرالية الاقتصادية وترتكز على مبدأين: الثروة والملكية؛ إنها تتعارض مع مذهب التوجيه مع أنها تتلاءم مع أفضال الدولة، وهي الأساس المذهبي للراسمالية؛

- والليبرالية السياسية إنها تتعارض مع الاستبداد؛ وهي الأساس المذهبي للحكم التمثيلي والديموقراطية البرلمانية؛

- والليبرالية الفكرية وتتميز بروح التسامح والتوفيق؛ وليست هذه الروح الليبرالية الميزة الخاصة بالليبراليين، الذين ظهر بعضهم غير متسامح على نحو بارز.

وهكذا بدت وحدة الليبرالية أسطورة كما بدت وحدة التقدم. وأبدت الليبرالية جوانب شتى للغاية بحسب العصور وحسب البلدان وحسب الاتجاهات في عصر واحد وفي بلد واحد.

1- الليبرالية الفرنسية.

تخلّلت تاريخ الليبرالية الفرنسية في القرن التاسع عشر الأزمات والثورات: إذ كان الليبراليون في المعارضة في ظل حكم لويس الثامن عشر وشارل العاشر؛ وتوصلوا إلى السلطة في ظل ملكية تموز؛ وطُرِدوا منها في عام 1848، ويُبْرِز مجيء الجمهورية الثالثة، بعد الإمبراطورية الثانية، وهي فترة معارضة مميزة، الانتصارَ الظاهر لليبرالية ستسعى طويلاً وربما تظل تسعى على الدوام في طلب إيديولوجية لا تضحي بالحرية لصالح ممارسة الحكم وكما يبين ذلك الأمر لهاثها السريع الوضوح.

وظلت الليبرالية الفرنسية تابعة للحدث على نحو وثيق طيلة تاريخها منذ بداية القرن التاسع عشر.

1- ليبرالية المعارضة.

أ- الطابع الإمبريالي

إن الليبرالية الفرنسية اكتسبت في ظل الإمبراطورية ـ أو حتى أنه يمكن أن نضيف بحد أدنى من المبالغة: وفي ظل القنصلية ـ الصفات التي تتحلل منها البتة تماماً؛ وظلت الليبرالية الفرنسية ممهورة بالطابع النابوليوني.

1- «السلالات البورجوازية»

إن هذه السلالات الليبرالية استقرت على مقربة من السلطة في ظل الإمبراطورية، تلك السلالات التي نمت عن حس في الانضواء قدّمت عنه براهين أخرى فيما بعد، كما أظهرت قدرة مرموقة على الاستفادة من السلطة من غير أن تضطلع بأعبائها. وليس بمستطاعنا هنا إلا أن نحيل إلى إيمّا نويل بو دو لوميني «مسؤوليات السلالات البورجوازية»، الذي يتحول إلى منشور نقدي أحياناً لكنه يبين أوضح بيان كل ما تدين به الأسر الليبرالية الكبيرة إلى الإمبراطورية، تلك الأسر التي ستحتل السلطة في ظل ملكية تموز وستحتفظ طويلاً بمكانة راجحة في المصرف والصناعة والأكاديميات, الخ.

2- فكر كوبيه

إذن ليس من اليسير دائماً أن نقيم الحد بين السلطة والمعارضة. فأشهر معارضي الإمبراطورية، مدام دوستايل وبنجامين كونستان، بدأا بموالاة القنصلية؛ وانضوى بنجامين كونستان للمرة الثانية أثناء «المئة يوم» أسهم في صياغة «القرار الإضافي» l'acte additionnel: فلقد كتب في يومياته الخاصة بتاريخ 13 أيار عام 1815: «أمسية عند الإمبراطور، تحدثت طويلاً معه، وهو يفهم الحرية حق الفهم»، هذا بعد أن كان قد نشر في آذار من عام 1815 مقالاً شديد العنف ضد نابوليون عندما غادر جزيرة إلبا (لن أزحف من سلطة لأخرى، كخائن بائس لفئته، ولن أسوّغَ الفضيحة بالمغالطة», الخ).

لكن لم يكن لحلقة كوبيه التصور عن الليبرالية ذاته الذي لِـ«السلالات البورجوازية»؛ فهي ليبرالية مهاجرين، وليبرالية عالميين كوسموبوليتيين يقل اهتمامهم بجمع الثروة عن اهتمامهم بدراسة الآداب والحضارات. فإن عارضت حلقة كوبيه نابوليون، فما ذلك لأنها رأت فيه مستبداً أكثر مما رأت فيه مستبداً غير مستنير، والممثل لإمبريالية فرنسية. إذ أن فلسفة كوبيه هي فلسفة القرن الثامن عشر؛ تتابع حلم مجتمع أوروبي وجمهورية ثقافة أدبية ألقتهما الثورة الفرنسية والإمبراطورية في الماضي.

ب- صراعات عودة الملكية

نشأت ليبرالية عودة الملكية من لقاء بعض المفكرين الإيديولوجيين العالميين بمجتمع بورجوازيين واصلين أو راغبين بالوصول؛ إذ يقدم البعض المذهب والتسويغ الأخلاقي الذي لا يستغني عنه ويقدم الآخرون الجمهور المتأهب لنصرة المذهب. ويا له من التقاء سريع الزوال ويا لها من عزلة بنجامين كونستان عندما يكتب لجمهور يفصله كل شيء عنه.

وتبدي ليبرالية عودة الملكية خصائص شتى:

عنفها المتطرف وولعها بالجمعيات السرّية (الفحّامون). ومع أن نظام «عودة الملكية» لم يصب الأوضاع المكتسبة بكبير أذى، فإنه اصطدم بهجمات حادة على وجه الخصوص، اشتهر بها بيرانجيه (1780-1857) وبول لويس كورييه (1772-1825) الذي تخطت شعبيته من بعيد شعبية بنجامين كونستان.

واستهدفت هذه الهجمات:

- الملك (على سبيل المثال أغنية بيرانجيه حول رسامة شارل البسيط)؛

- والبلاط وطبقة النبلاء (فلقد قال كورييه «البلاط مكان وضيع للغاية، وهو تحت مستوى الأمة بكثير).

- والبابا (فلننظر «البابا المسلم» لبيرانجيه: لقد أخذ القراصنة البابا، وغدا مسلماً، وله حريم، والخ)؛

- والكهنة واليسوعيين على الأخص، هم «شريرو الرجال» عند بيرانجيه. وأضحت النزعة المضادة للإكلريكالية إحدى السمات المميزة للمعارضة الليبرالية، التي ترى يد اليسوعيين وتأثير رهبانيتهم في كل مكان.

إن ليبرالية مرحلة عودة الملكية نقدية وسلبية بصورة أساسية، وتأخذ عند كورييه شكل محاولة انتقاد شامل تقريباً.

ب- الأسطورة النابوليونية.

إن الليبرالية وضعت نفسها تحت شارة الإمبراطورية بحثاً عن مثل أعلى وعن روح شاعرية. وعلى هذا النحو برزت الأسطورة النابوليونية التي لم تظهر في فرنسة وحدها بل وفي إيطاليا وألمانيا وفي الإمبراطورية النمسوية الهنغارية وبولندا، الخ. وتغلغلت هذه الأسطورة النابوليونية تغلغلاً عميقاً عن طريق الصورة والأغنية والحكاية الشعبية (فلننظر في الحكاية في الهُرْيِ. في «طبيب الريف» لبلزاك) في الجماهير الشعبية التي لم يصل الأدب المطبوع إليها بتاتاً (باستثناء التقاويم).

وفي هذا الصدد قام بيرانجيه بدور شائق على وجه الخصوص. فأظهر تجاه نابوليون حماسة حادة بقدر ما هي حماسة استرجاعية بعد أن تخلص بحكمة من الجندية في ظل الإمبراطورية وساهم مساهمة واسعة في نشر صورة نابليون جندي الحرية والمساواة وصورة نابوليون للاستعمال الشعبي (فلننظر في «ذكريات الشعب» التي ترى الجدة فيه الكأس الذي شرب فيه الإمبراطور وكأنه ذخيرة للتبرك بها).

ولم يضح كورييه ولا كونستان من أجل هذه الأسطورة، لكنها ظهرت في صور شتى عند لاس كاز (الذي ترمي عنده «المذكرات» إلى تقديم نابوليون ليبرالي)، وعند شاتوبريان (نابوليون «شاعر يعمل» وحياته «هي

الحياة الأخيرة في الكائنات الفردية العظيمة»)، وعند ستاندال (الذي يهتم بنابوليون أقل مما يهتم ببونابرت)، وعند بلزاك (الذي يرى في نابوليون منظماً عظيماً ورجل عزيمة) وعند هوغو (الحساس تجاه الأمجاد الإمبراطورية بوجه خاص)، إلخ.

ج- مثل أعلى غامض

- كان المثل الأعلى لمشاهير الكتاب الليبراليين مثلاً أعلى بورجوازياً للغاية، إلا أنهم حَرِصُوا على وضع هذا المثل الأعلى البورجوازي تحت ضمانة شعبية. فكورييه، الملاّك الشرس وذو النزعة الهيللينية البارز، يقدم نفسه إلى قرائه بمثابة «كرّام بسيط» أو «مدفعي خيّال». ولم يتردد بيرانجيه عن القول بأن «الشعب مبعث إلهامي»، وكتب صديقه جوزيف برنارد، محافظ المستقبل في ظل لويس فيليب، في عام 1829: «الحس السليم لرجل غير ذي أهمية» أو «بحث سياسي مخصّص للبسطاء»، يصوغ فيه مثلاً أعلى هو المثل الأعلى لِـ جوزيف برودوم.

إن الإيديولوجيا الليبرالية إيديولوجيا مختلطة بصورة أساسية: ففيها خلط بين البورجوازية والشعب وبين الثورة والإمبراطورية، وبين الحريات والحرية، وبين السياسة والمشاعر الطيبة. وعلى هذا النحو تحقق اتفاق مؤقت بين البورجوازية والبروليتاريا ما طفق أن انقطع بعد ثورة عام 1830.

د- ليبرالية المفكرين المذهبيين وليبرالية المستقلين

كانت الليبرالية بعيدة للغاية عن أن تظهر ككتلة حتى قبل أن اتّضحت تناقضاتها من جراء نجاحها.

فلقد قدم «المنظرون المذهبيون»، وأشهرهم روايه كولار (1763-1845)، نظرية «الحد الوسط» بين المتمسكين بـ«النظام القديم» وبين أنصار الديموقراطية. وكان «الميثاق» بنظرهم كلمة الحكمة الأخيرة أو «النقطة المحدّدة» التي تنهي الحقبة الثورية. فالبرلمان لا يمثّل الأمة بل «مصالح»

المواطنين، فيجب إذن قصر التصويت على الملاَّكين و«الكفاءات» الذين هم مستنيرون بما فيه الكفاية لإصدار رأي ذي وزن.

ويقع كوريه وكونستان وستاندال، وهم رجال من القرن الثامن عشر، على هامش هذه الليبرالية العقائدية، وكذلك لويس فيليبار. فلقد كتب ستاندال في «ذكريات غرور» «أنا نفسي ذلك الليبرالي وجدت الليبراليين حمقى بصورة مفرطة». هكذا تكون موجودة وغالباً ما تتعارض الليبرالية المستقيمة وليبرالية المستقلين. وكان هذا التعارض في جميع الأزمنة.

بنجامين كونستان

كان بنجامين كونستان Benjament Constant (1830-1767) منظر الليبرالية الرئيس في ظل «عودة الملكية». وقد جمعت أبلغ نصوصه السياسية أهمية في «دروس في السياسة الدستورية» (الطبعة الأولى في عام 1816؛ وهناك طبعة مُزَادة في عام 1872؛ مع مدخل هام لِـ لابولاي) وفي «مزيج من الأدب والسياسة» (1829). إلا أنه من المتعذر فهم سياسة بنجامين كونستان ما لم يعرف المرء «الدفتر الأحمر» و«أدولف» و«سيسيل» و«اليوميات الحميمة» (يجب أن تقرأ في طبقة رولان وروثن غاليمار، 1952).

ويعرّف كونستان الحرية بأنها «التمتع الهانئ بالاستقلال الخاص» Privée ويقدّم نظرية في الحكم التمثيلي على الطريقة الإنكليزية كلاسيكية للغاية، فيها: المسؤولية الوزارية، والسلطة التشريعية يمارسها مجلسان، والدفاع عن الحريات المحليّة والحرية الدينية: وفيها الدولة مقتصرة على دور الخازن تدعم الأديان ولا تراقبها. أما الملك فيجب أن تكون سلطته «حيادية»؛ «ويشرف غير مسؤول فوق الحركات الإنسانية»؛ يملك ولا يحكم.

والسياسة عند كونستان سياسة بورجوازية وسياسة نظام دفاعي الضرائب: «إن الملكية وحدها تقدم الفراغ الضروري لاكتساب أنوار المعرفة وسداد الحكم؛ وهي وحدها بالتالي تجعل الناس قادرين على ممارسة

الحقوق السياسية». ويعتقد كونستان بأنه يعود إلى التجارة والصناعة أن «تبنيا الحرية بعملهما البطيء المتدرج الذي لا يمكن أن يوقفه شيء ما» (في الانتخابات القادمة، 1817).

إن ليبرالية كونستان على غاية من التجريد الذي يشهد به عنوان مؤلفاته: «مبادئ سياسية قابلة للتطبيق على جميع الحكومات التمثيلية»، و«في المذهب السياسي الذي يستطيع أن يوحد الأحزاب في فرنسة...» وكان كونستان من غير توقف على أهبة البحث عن قاسم مشترك وعن صيغة مجردة بقدر كاف لكي تكون مقبولة من الجميع: «ينبغي أن يرتبط ما هو انفعالي وشخصي وعابر بما هو مجرد وحيادي وثابت ويخضع له» (ردود فعل سياسية).

ومع ذلك لا أشد انفعالية ولا أوثق شخصية من المؤلفات الحميمة عند كونستان. فبقدر ما كانت المؤلفات السياسية ذات إطناب كانت المؤلفات الحميمة محدّدة ومختصرة؛ وبقدر ما كانت المؤلفات السياسية متفائلة وبورجوازية, كانت المؤلفات الحميمة ريبية ومناوئة للتَقَيُّدية. إن كونستان، نتيجة طبعه الحواري، لا يطيق وحدة النمط أي التماثل، إذ نقرأ في كتابه «دروس في السياسة الدستورية»: «التنوع هو الحياة ووحدة النمط هي الموت». إنه من تلك الطبائع المزدوجة التي لا تفصح أبداً عن نفسها إفصاحاً تاماً. إن ليبراليته نقل مجرد للدراما الحميمة عنده، ومذهب في العجز الفكري ونظرية في الحيرة. إنها مذهب بورجوازي وتعبير عن مزاج موزّع في آن واحد.

2- الليبرالية في السلطة

توفي بنجامين كونستان بعد «الأيام الثلاثة المجيدة» ببضعة أسابيع. حيث دلَّ حكم «الملك ـ البورجوازي» على انتصار الليبرالية؛ إذ أصبح دوبون دو الأور ولا فيت وغيزو وتيير وزراء، وغدت «الطبقة الوسطى» لا الموجهة الوحيدة للمجتمع وحسب، بل أضحت فيه «صاحبة المزرعة»، هذا

إذا اقتبسنا تعبير توكفيل في كتابه «ذكريات» وقد قال: «استقرت الطبقة الوسطى في جميع الوظائف وزادت عددها زيادة عجيبة واعتادت أن تعيش تقريباً على حساب الخزينة العامة بقدر ما ألفت العيش من صناعتها الخاصة... وبعد أن غدت هي الحكومة، وسيدة كل شيء كما لم تكن يوماً ما أية أرستوقراطية وقد لن تكون كذلك بتاتاً، اتخذت هيئة صناعة خاصة».

ويثبت هذا الحكم القاسي يقوم به توكفيل الليبرالي على الليبراليين في السلطة أن الليبرالية بعيدة عن أن تقدم جبهة موحدة. وفعلياً لن تكون التناقضات الداخلية لليبرالية بتاتاً بأوضح مما هي عليه في فترة أوجها الظاهر.

أ- التناقضات الليبرالية:

- تبرز هذه التناقضات في جميع المجالات تقريباً:

1ً- في السياسة الداخلية. اكتفى الليبراليون، الذين كانوا يطالبون في ظل «عودة الملكية» بـ«الحرية في كل شيء»، بخفض الضريبة الانتخابية خفضاً طفيفاً عندما وصلوا إلى السلطة: هنالك نحو 80000 ناخباً في ظل «عودة الملكية»، نحو 200000 ناخباً في ظل ملكية تموز؛ وبعد عام 1840، عارض غيزو معارضة حاسمة أي مشروع إصلاح. كذلك أوقف الليبراليون في السلطة في نيسان 1834 حرية الصحافة التي كانوا يطالبون بها في ظل «عودة الملكية» كحرية أساسية.

2ً- وفي السياسة الخارجية. كان الليبراليون مناوئين للمغامرات الحربية بوجه عام؛ لكن هذه النزعات السلمية لم تكن منافية بتاتاً لإجلال نابوليون (الذي باسمه أخذت ملكية تموز بصورة رسمية مكانها مع عودة الرُفاة) ولا لشوفينية تعصبية تجلّت بعنف أثناء أزمة 1840.

3ً- وفي السياسة الدينية. استمر الليبراليون البورجوازيون بالظهور بمظهر الميّالين لمناوأة الأكليروسية. إلا أنهم عدّوا الكنيسة الكاثوليكية بمثابة قوة نظام ولم تستبعد مناوأتهم للاكليروسية تأليهية بارزة إلى حد ما. وبيرانجيه، مؤلف «البابا المسلم» هو أيضاً مؤلف «إله الناس الصالحين»،

يبدو فيه الله وكأنه بورجوازي صغير متساهل ومتسامح مع الفسق:

إنه إله؛ اسجد أمامه.

فقير ومكتف من غير أن أسأله أي شيء...

4ً- وفي السياسة التجارية. يصرح الليبراليون بأنهم من أنصار «حرية العمل، حرية المرور». ويلتمسون طوعاً القوانين الطبيعية و«التناغمات الاقتصادية» العزيزة على باستيا (1801-1850). إلا أنهم ينادون بسياسة حمائية حماية صارمة عندما يكون الأمر أمر الدفاع عن الاقتصاد الفرنسي في وجه المزاحمة الأجنبية والإبقاء على الأسعار المرتفعة. ويُبيِّن كتاب هنري تييري دوشان:

«بلجيكا أمام فرنسا تموز والرأي العام والموقف الفرنسيين من 1839 إلى 1848» (باريس، لوبل ليتر، 1956)، أحسن بيان عمل ما قد يسمى في أيامنا بـ«جماعات الضغط» الحمائية، ولاسيما تلك التي لِنائب ميمريل Mimerel المدافع عن المصالح التعدينية.

5ً- وفي السياسة الاقتصادية. مع أن الليبراليين يؤكدون على مبدأ المزاحمة الحرة فإنهم يسعون للحصول على أقصى المنافع من الدولة. ويعتبر قانون 1842 في السكك الحديدية دالاً دلالة مميزة جداً بهذا الصدد (ضد القانون الذي كان لامارتين واحداً من الذين ثاروا ضده)، ويلخص بودولوميني تحليله في هذه النقطة مؤكداً أن «الاقتصاد الليبرالي قد كان في الواقع اقتصاداً احتكارياً».

6ً- وفي السياسة الاجتماعية. عدَّ الليبراليون أن القاعدة العامة في أنه لا يعود للدولة ولا لأرباب العمل أن يحسّنوا من مصير العامل: فالعامل هو المسؤول الرئيس عن بؤسه ويعود للإحسان الخاص أمر معالجته؛ فالأخلاق إذن هي العلاج الأسمى السياسي والاجتماعي. وتقدم أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية حول هذا الموضوع وفرة من النصوص المفيدة.

ومما يشرف بعض الكاثوليك، لاسيما فريق «الجامعة الكاثوليكية»، ومعظمهم رجعي من الناحية السياسية، أنهم ندّدوا ـ قبل النقد الماركسي ـ بمفاسد النظام الصناعي، بينما ظلت الإيديولوجيا الليبرالية وفيّة بوجه عام لمنطق التدمير الذاتي.

ب- الأورليانية

ولكن هل نستطيع الكلام عن «إيديولوجيا ليبرالية» في حين أن البورجوازية متنوعة كذلك بقدر ما كانت متنوعة في ظل ملكية تموز؟ وحتى هل يمكن الكلام عن بورجوازية ما في حين نجد بورجوازية باريسية وبورجوازية إقلميية وبورجوازية ريفية وبورجوازية كبيرة ومتوسطة وصغيرة وبورجوازية المصرف وبورجوازية الصناعة، وبورجوازية التجارة وبورجوازية جامعية وبورجوازية الإدارة، وبورجوازية برلمانية قديمة وبورجوازية ذوي الريع وإلخ.؟

بيد أنه وإن كان الوضع البورجوازي، كما يبدو مثلاً في عمل بلزاك، وضعاً مختلفاً جداً، فإن الإيديولوجيا البورجوازية عظيمة الوحدة على الجملة: ولم يكن غريباً أن يفكر غوديسار مثل نوسينجي، وأن يتقرّى لافيت نفسه في بيرانجيه، بالطريقة نفسها التي يتعرف بها ميشليه.

ولنضف إن حدود الإيديولوجيا البورجوازية أوسع بكثير من حدود البورجوازية. ولا تختلف جريدة «المشغل» l'atelier، التي يكتبها العمال من أجل العمال، اختلافاً كبيراً عن «الدستوري» le Constitutionnel. ولقد فكّر «العمال ـ الشعراء» الذين كثروا في هذه الحقبة، السافنيان لا بوانت، الروبول والماغو إلخ، وكتبوا على غرار بيرانجيه ومثل جورج ساند. ولقد تبنّى اغريكول بيرديغييه ومارتان نادو، والاثنان تلقيا العلم على نفسيهما وهما من أصل شعبي للغاية ـ ومن أصل مختلف إلى حد بعيد، أحدهما حرفي جنوبي والآخر بنّاء من الاكروز ـ الموادَّ الكبيرة من دستور الإيمان الليبرالي بصورة أمينة. ولا يختلف في الجوهر كتاب بيرديغييه «ذكريات صانع في جولة حول

فرنسا» وكتاب «مذكرات ليونارد، أجير بناء قديم» كتبها نادو اختلافاً كبيراً عن «ذكريات» لا فيت «ملك المصرفيين ومصرفي الملوك».

هنالك إذن إيديولوجيا أورليانية حقاً لم تولد أعمالاً مذهبية كبيرة بل أثرت زمناً طويلاً وربما لا تزال تؤثر في الحياة السياسية الفرنسية. ويمكن دراسة هذه الأورليانية، التي لم يكن الولاء تجاه أسرة أورليان إلا جانباً ثانوياً تماماً منها، دراسة ذات تلوينات مختلفة، عند غيزو (1787-1874) وعند زوجه إيليزا، وعند ما دام دوشن، حَماة تيير، وعند الدكتور فيرون، محرّك «الدستوري» ومؤلف «مذكرات بورجوازي باريسي» وعند الأكاديمي فيني الذي كان كتابه «مذكرات» عبارة عن صرح جميل من الادعاء المشبع، وعند لافيت عندما يروي في كتابه الأخاذ «مذكرات» مراحل صعود يعدّه أخلاقياً على نحو رفيع، وعند دوفرجييه دو هوران الذي يعرض في عام 1838 النظرية التي بمقتضاها إن «الملك يملك ولا يحكم» في كتابه «مبادئ الحكم التمثيلي».

فالعصر عصر بيرانجيه الذي يطرح مجده العالمي تقريباً على المؤرخ بعض المشكلات الشائقة ـ ولقد عده شاتوبريان وستاندال ولامنيه ولا مارتين وميشليه لا شاعراً عظيماً فحسب بل إنساناً عظيماً، وهو بلا شك الكاتب الفرنسي الذي كان له أعظم التأثير في الأوساط الشعبية وفي الخارج.

ج- ليبرالية توكفيل

يقع عمل توكفيل (1805-1859)، أكبر كاتب ليبرالي في هذه الحقبة، على هامش هذه النزعة الأورليانية المصابة بالتضخم. فهو لا يمثل تياراً فكرياً عريضاً. بل نتج عن التفكير، المتوحد في أغلب الأحيان، قام به فكر غير خالٍ من الأحكام المسبقة لكنه فكر متمسك بأن يحكم على نفسه وعلى غيره باستقلالية صارمة.

إن «مونتسكيو القرن التاسع عشر» (ج ج شوفالييه) هو توكفيل صاحب قصر في كوتنتان كما كان مونتسكيو رب قصر في لابريد. وهو وريث تقاليد

أرستوقراطية وعقارية ظل وفيّاً لها على الدوام. فلنمعن النظر بهذا الصدد في كتابه «ذكريات» حيث الوصف العذب والقليل الديموقراطية الانتخابات عام 1848 في قصبة سان بييرو، قرب توكفيل: «أُعْطِيت جميع الأصوات في الوقت نفسه، وحصل لي أن فكرت بأنها كادت جميعاً أن تكون للمرشحة ذاته» (ولم يكن المرشح مرشحاً آخر غير توكفيل...).

وتنسجم هذه التقاليد الأرستقراطية لدى توكفيل مع التقاليد البرلمانية. فهو لأمِّه حفيد مالييرب، وكان موقفه، المُجِلّ إنما الحر، تجاه الدين موقف «إنسان من القرن الثامن عشر متعلق تعلقاً شديداً بالعقلانية التجريبية» (جورج لوفير، توطئة لِـ «النظام القديم، والثورة»).

إن توكفيل ابن أقاليم، وجيروندي تجعله باريس في غربة وتفزعه أحياناً. فلنقرأ بهذا الصدد الصفحات التي يعبر من خلالها توكفيل عن عميق عزائه عندما لاقى النورماندي الهائئة بعد «[illegible]» شباط 1848 الباريسية: «غدت المِلكية ضرباً من الإخاء عند جميع أولئك الذين كانوا يتمتعون بها».

ليس توكفيل ثورويّاً ولا رجعيّاً. ومع أن أسرته كانت ملكية موالية للبوربون (كان أبوه محافظاً في ظل عودة الملكية) فلقد قَبِل أن يخدم ملكية تموز، ومع أنه حكم حكماً قاسياً للغاية على ثوريّي عام 1848، فإنه غدا وزيراً في «الجمهورية الثانية» بيد أن هذه الانضواءات بقيت غير مصلحية تماماً. وإن قبل توكفيل الحدث، لا من غير أن ينتقد الأشخاص، فذلك لأنه يؤمن باستمرارية الدولة؛ ومن أجل أن يخدم لا بغية أن يستفيد.

وينبغي أن نميّز لدى توكفيل بين الغريزة والتفكير، بين القلب والعقل. إنه أرستوقراطي بالغريزة ولكن التفكير يقوده لأن يقبل بأن التطور نحو الديموقراطية لا رجعة فيه، ولأن يتواءم مع نظام لا يحبّه، فلقد كتب في حاشية خاصة حميمة: «عند ميل فكري للمؤسسات الديموقراطية، لكنني أرستوقراطي بالغريزة أي أنني أحتقر الجمهور وأخشى منه. وإنني أحب بشغف الحرية وشرعية القانون واحترام الحقوق، ولكن لا أحب الديموقراطية. ذلك هو صميم الإنسان».

أ- مؤلفات توكفيل

إن مؤلفات توكفيل الشهيرة هي:

1ً- «الديموقراطية في أمريكا»، وهو تأليف رجل في الثلاثين عاماً بعد إقامة أقل من سنة في الولايات المتحدة مع بومون. يبحث الجزء الأول (1835)، وهو الجزء الذي استقبله المعاصرون أحسن استقبال، في تأثير الديموقراطية على المؤسسات؛ ويكرّس الجزء الثاني، وهو الأكثر تجريداً، على تأثير المؤسسات في الأخلاق.

2ً- «النظام القديم والثورة» (1856) وهو عمل غير مكتمل. يقف المجلد الأول منه في بداية الثورة، وهو المجلد الوحيد الذي صدر في حياة توكفيل؛ يبيّن فيه المؤلف أن المركزية الإدارية كانت صنيع النظام القديم لا صنيع الثورة أو الإمبراطورية؛ فالثورة ثمرة تطور طويل «إنها نتجت بذاتها مما سبق». وقد جمع توكفيل للمجلدات التالية، التي كان يجب أن يكرسها على الثورة والإمبراطورية، حواش عديدة نشر أندريه جاردان الأساسي منها.

إن أهمية «النظام القديم والثورة» مساوية على الأقل لأهمية «الديموقراطية في أمريكا» (هذا الذي يهتم به بطيبة خاطر مؤرخو الأفكار السياسية). ولقد حذا تين عن كثب حذو توكفيل في كتابه «أصول فرنسا المعاصرة».

3ً- «ذكريات». وهي كتاب بيِّن بياناً معجزاً وساخر أحياناً، إذ كُرس الجزء الأعظم منه على فترة 1848-1849، لاسيما على مرور توكفيل العابر على وزارة الخارجية؛ وتقدم الصفحات الأولى لوحة قاسية عن ملكية تموز.

4ً- «المراسلة» عند توكفيل وهي قيد النشر في طبعة جديدة تأتي بنصوص عديدة لم تنشر.

5ً- وأخيراً يجب أن نشير إلى «الأسفار» التي تحتوي أيضاً على نصوص عديدة لم تنشر بعد.

ب- فكر توكفيل ومشهد أمريكا

إن أمريكا التي زارها توكفيل هي أمريكا الجاكسونية ـ نسبة إلى جاكسون Jackson (1767-1845) الذي كان رئيساً للولايات المتحدة عام 1829 وعام 1837) ـ هذه التي ترجع إلى منابع الديموقراطية الجفرسونية: ريبة إزاء الامتيازات والاحتكارات وعودة إلى مبادئ إعلان الاستقلال وتشديد على المساواة في الحقوق. ففي حين يعتقد هاملتون بالصراع الأساسي للمصالح، يظن جاكسون بأنها يمكنها أن تتوحد بانسجام ويقدّر بأنه ينبغي حصر الحكومات في وظيفتها الخاصة، التي تقوم على حماية الأشخاص والأملاك.

وهكذا نصل إلى أن نطرح على أنفسنا السؤال التالي: إلى أيّ حدّ تأثرت أفكار توكفيل في الديموقراطية بإقامته في أمريكا؟

ومن الممكن من الآن فصاعداً أن نجيب ببعض الدقة عن هذه المسألة. ذلك أن ج. ب ماير قد نشر في مجموعة «الأعمال الكاملة»، الطبعة الكاملة لِـ«يوميات سفر» قام بها توكفيل. وتتيح هذه اليوميات، التي تكمل على نحو رائع كتاب بيرسون «توكفيل وبومون في أمريكا»، أن نتبع عن كثب نشوء «الديموقراطية في أمريكا».

تجب حول هذه المشكلة رؤية بحث رينيه ريمون، أعيد نشره في «كتاب مئوية ألكسي دو توكفيل»، مطابع المركز القومي للبحث العلمي C.N.R.S. 1961.

ج- الحرية حسب توكفيل

إن المنهج الذي يتبعه توكفيل هو المنهج ذاته في «الديموقراطية في أمريكا»، وهو الكتاب الذي يدرس مجتمعاً حياً، وفي «النظام القديم» وهو الذي يذكر تاريخ المجتمع الفرنسي. وكلّ عمله تفكير في الحرية؛ إنه عمل كاتب أخلاقي ضمن تقاليد الأخلاقيين الفرنسيين العظيمة أكثر مما هو عمل عالم اجتماع أو مؤرخ.

ولا يهتم توكفيل بالوصف ولا بالرواية ولا بقول كل شيء... فهو يبحث، عندما درس المجتمع الأمريكي مثلما درس فرنسة «النظام القديم»، عن إجابة عن هذه المسألة الوحيدة: كيف نوفق الحرية مع التسوية المتساوية، كيف ننقذ الحرية؟

إن عمل توكفيل على نقيض الوضعية؛ إنه ليس موضوعياً البتة، وتحييه رعشة حميمة داخلية وتتخلله بعض الحدوس الخاطفة: إذ تُذْكَرُ في أغلب الأحيان الصفحة المنعوتة بالصفحة النبوية عن مستقبل أمريكا وروسيا المدعوتين إلى تقاسم العالم، بيد أنه ينبغي كذلك التذكير بفصل من «الديموقراطية في أمريكا» عن الأرستوقراطية الصناعية الجديدة (كيف قد يمكن أن تخرج الأرستوقراطية من الصناعة) أو بجُمَل بسيطة كالجُمل التالية: «إن المرء قبل كل شيء وليد طبقته قبل أن يكون ثمرة رأيه» («النظام القديم»، المجلد الثاني، الباب الثاني، الفصل الأول)، أو أيضاً، «يمكن أن يعارضوني بالأفراد بلا شك؛ لكنني أتكلم عن الطبقات؛ فهي وحدها يجب أن تشغل التاريخ» («النظام القديم»، المجلد الأول، ص179).

وتصدر «الديموقراطية في أمريكا» عن تفكير في المساواة. فللناس بالمساواة «هوى متقد، ولا يكتفي، وأبدي، ولا يُغلب». إذ يتطور المجتمع بالضرورة نحو المساواة، أي نحو الديموقراطية، أي نحو التساوي. ويملأ هذا التطور توكفيل بِـ«روع ديني»، ولكن تبدو له معارضة ذلك وهماً. وينبغي تعلم معرفة الديموقراطية كي نحول دون أن تغرق في الفوضى أو في الاستبداد.

أما «النظام القديم والثورة» فهو تأمل في المركزية وفي انحطاط الارستوقراطية. إذ تسوق المركزية الملكية إلى النتيجة ذاتها التي تقود إليها التسوية الديموقراطية: وهي انعزال أفراد متماثلين، عاجزين عن معارضة استبدادية أخذت تنتصر على وجه التحديد منذ الثاني من كانون الأول ديسمبر. إن كتاب «النظام القديم والثورة» كتاب رجل مغلوب، إلا أنه مغلوب لا يعدل عن الأمل.

والحاصل، إن موضوع الحرية هو الذي يهيمن على عمل توكفيل برمته ويضفي عليه الوحدة. «وهي حرية معتدلة، نظامية، تحتويها المعتقدات والأخلاق والقوانين» («ذكريات»، ص74). وهذه الحرية هوى حياته كما يقول. فكيف نحققها؟

إن توكفيل، على العكس من مونتسكيو، لا يعتقد بالهيئات المتوسطة في صورتها التقليدية. ففيما يخص تنظيم السلطات، فهو قلما يتحدث عنها نسبياً؛ إنه نصير نظام المجلسين، ومناوئ للنظام الرئاسي، ولكن ليس له إلا ثقة محدودة بالمؤسسات السياسية من أجل ضمان الحرية.

وينادي توكفيل، ضد الفردية، «صدأ المجتمعات»، بثلاثة علاجات هي:

1- اللامركزية الإدارية والحريات المحلية والإقليمية. «فالروح البلدية عنصر هام للنظام والسكينة العامة».

2- إقامة الجمعيات من كل نوع سياسية أو صناعية أو تجارية أو علمية أو أدبية, تساعد على تكوين بديل للأرستوقراطية: «لا يمكن أن نقيم من جديد أرستوقراطية في العالم، لكن ما من شيء يحول دون أن ننشئ فيه، عن طريق جمعيات من المواطنين العاديين، كائنات موفورة الثروة والنفوذ والقوة، وبكلمة شخصيات أرستوقراطية».

3- أخيراً وعلى الأخص المزايا الأخلاقية والحس بالمسؤوليات والشغف بالخير العام؛ إن توكفيل، مثله مثل مونتسكيو، يعتقد بأولية الأخلاق على السياسة.

إن هذه العلاجات لأدواء الديموقراطية تقليدية للغاية، بل حتى ذات نزعة سلفية؛ فلن يقول تين شيئاً آخر، لكن تين لن يكتب بالتأكيد صفحة «النظام القديم» عن المثالية الثورية: «إنه لعام 89، زمان انعدام التجربة بلا شك، لكنه زمان السخاء والحماسة والرجولة والعظمة، الخ» (المجلد الأول، ص247).

ويعرف توكفيل أن يكرِّم الخصم؛ ويدفع إلى أعلى درجة فهم ما يكره. وبهذا المعنى إنه ليبرالي حقاً.

2- الليبرالية الإنكليزية

لم يتطور الوضع السياسي في إنكلترا تطوراً محسوساً منذ ثورة عام 1688. فلقد انتقلت الهيمنة من الملك إلى أرستوقراطية تملك الأرض والمال وجميع الامتيازات وجميع سلطات الدولة. أما «الحكم الذاتي»، الذي مدحوه في فرنسة كضمان للحريات الإنكليزية، فلم يكن شيئاً آخر سوى إدارة البلاد من قِبَل الأرستوقراطية المحلية.

بيد أن إنكلترا تابعت تحول اقتصادها وسارعت منه. فاختارت التصنيع لا من غير أزمات ولا بدون صراعات. ولم يكن الإصلاح الانتخابي لعام 1832 الذي جعل عدد الناخبين ينتقل من 425000 إلى 650000 ناخباً بالإجراء الديموقراطي بل إصلاحاً موجّهاً لضمان تمثيل أوسع للصناعيين والمصدِّرين. واتبع تطور الليبرالية الإنكليزية عن كثب التطور الاقتصادي لبلد اختار التوسع وشعر بأنه قوي بما فيه الكفاية كي يتبنى التبادل ـ الحر.

وفي حين اتجهت ليبرالية كورييه وكونستان وتوكفيل نحو المشكلات السياسية، أفسحت الليبرالية الإنكليزية في الحقبة ذاتها مجالاً أوسع للاهتمامات الاقتصادية. وهناك فارق أساسي آخر: إن فرنسة خلصت لتوها من القيام بثورة بينما ترقى الثورة الإنكليزية الأخيرة إلى عام 1688: فعاشت الليبرالية الفرنسية على ذكرى 1789، وحتى أن هذه الذكرى قامت مقام المذهب لدى البعض؛ ولا تكاد تدين الليبرالية الإنكليزية للنصف الأول من القرن التاسع عشر بشيء للثورة الفرنسية، ولم تفلت من النفعية البنتامية إلا جزئياً وببطء، وظلت متأثرة بنفوذ آدم سميث.

أ1- النفعية البنتامية : جميس مل

ظل بنتام (الذي توفي عام 1832) الممثل الرئيس للراديكالية النفعية. ونشر ريكاردو في عام 1717 كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي والضريبة».

وتابع جيمس مل (1773-1836) صنيع صديقه بنتام ونشر في عام 1820 «بحث في الحكم»، ربط فيه مذهب الحكم التمثيلي بمبدأ السعادة الكبرى للعدد الأكبر؛ وعدّ أن وظيفة الحكومة سلبية بصورة أساسية: شأنها أن توفر الأمن الضروري لكي يمكن لكل فرد أن يتابع مصلحته الشخصية دونما قسر. إن جيمس مل، الذي قضى الشطر الأعظم من حياته في مكتب لشركة الهند، هو النموذج الكامل للمنظر المذهبي. وهكذا عرفت إنكلترا وفرنسة في بداية القرن التاسع عشر حركات ذات نزعة إلى حكم المفكرين: فلننظر الإيديولوجيين الذين يندد نابوليون بإساءتهم، و«المنظرين المذهبيين» لعودة الملكية والسان سيمونيين أيضاً.

2- من النفعية إلى الليبرالية الإنسانية: ستيورات مل

إن ستيورات مل (1806-1873)، الذي رُبّي على مبادئ النفعية الصلبة غاية الصلابة، تلقى عن أبيه تربية موسوعية على نحو لا إنساني تحرر منها شيئاً فشيئاً ليباشر مراجعة مثالية لليبرالية.

فالأمر أولاً أمر صراع أجيال وثورة ضد الاعتقادية. ولقد كتب ستيوارت مل: كان والدي «آخر مفكر في القرن الثامن عشر» أما ستيوارت من ذاته فهو إنسان قلق، وحساس ومتأثر برومانسية كان الجيل السابق خالياً منه [illegible] تماماً؛ فلقد قرأ وردس وورث Words worth وكوليريدج Coleridge. وخضع لتأثير كرنيل Carleyle.

وخضع كذلك لتأثيرات قاريّة، مل تأثير كنط وتأثير كونت، واهتم بالسانسيمونية، وتراسل مع توكفيل. وههنا أيضاً التعارض كامل مع الجيل السابق، فبينما كانت نفعية بنتام وجيمس مل جزراوية بصورة أساسية وبريطانية، طمحت ليبرالية ستيوارت مل إلى الشمولية العالمية.

إن عمل ستيورات مل معاصر لأزمة في الليبرالية وهو يؤلف التعبير الأفضل عن هذه الأزمة. فلقد وضعت، عام 1814، «اللجنة الملكية للتحقيق في الصناعة المنجمية» تقريراً دامغاً (تجدر مقاربته من تقرير فيلليرميه في

فرنسة)؛ فلم يصمد أمام الوقائع المبدأ العزيز على جيمس مل في الاكتمالية: قابلية الاكتمال غير المحدودة؛ ووُضِعت النزعة الصناعية موضع اتهام؛ ولم يعد يبدو ممكناً قصر الحياة الاجتماعية على بعض مبادئ الميكانيك. فهناك واقعتان تفرضان نفسيهما: تطور المجتمعات وتنوعها.

وتمسك ستيوارت مل إذن بصياغة ليبرالية وقد أعيد وضعها في محلها في التاريخ وفي المجتمع. ففي حين كان يهتم جيمس مل قبل كل شيء بمشكلة الحكم ويعطيها حلاً ميكانيكيّاً (إصلاح التمثيل وتوسيع حق الاقتراع)، عدّ ستيوارت مل أن الحكم لا يمكن أن يكون ليبرالياً ما لم يوجد مجتمع ليبرالي.

وكان الحكم الليبرالي صالحاً في نظر بنتام، لا لأنه ليبرالي. بل لأنه ناجع؛ أما في نظر ستيوارت مل فبالعكس، الحرية خير بحد ذاتها، بالاستقلال عن مبدأ السعادة الكبرى، ولا يتعلق الأمر بخير فردي فحسب بل بخير اجتماعي. وينتقد ستيوارت مل الرأسمالية؛ ويعتقد أن مهمة الدولة الليبرالية ليست سلبية صرفاً وأنه ينبغي البحث عن تحقيق شروط الحرية، إذن تتعارض ليبراليته مع فلسفة حرية العمل (دعه يعمل).

إن ستيوارت مل، الذي تُعَدّ «سيرة حياته الذاتية» وثيقة سائغة غالباً، قد أفصح عن أفكاره السياسية على الأخص في كتابه «الحرية» (1859) وفي كتابه «نظرات في الحكم التمثيلي» (1860-1861).

وبدأ كتابه «الحرية» بنشيد للفرد وتنديد شديد أكثر مما هو أصيل بالنظم التي تُقيم استبداد المجتمع أو طغيان الأكثرية. وانتقل ستيوارت مل رويداً رويداً من إجلال الفرد إلى تقديس الفرديّات وتنشئة النخبات. وعبّر في الفصل الثالث تعبيراً واضحاً عن حنينه لإنكلترا يمكن فيها ازدهار رجال من جبلّة أخرى غير بنية الضعفاء السائدين في كل مكان: «إن قيمة دولة ما، على المدى الطويل، إنما هي قيمة الأفراد الذين يشكلونها». ههنا يقترب ستيوارت مل من كارليل ومن عبادته للبطل التي ازدهرت في إنكلترا الفيكتورية.

وينادي ستيوارت مل في كتابه «الحرية» بـ«التوزيع الأوسع للسلطة المتفق مع عمل السلطة النافع المجدي».

ويوضح أفكاره في كتابه «نظرات في الحكم التمثيلي» الذي يميز فيه مهمتين: مهمة الرقابة التي يختص بها البرلمان والمهمة التشريعية. ويعدّ ستيوارت مل أن البرلمان غير صالح لهذه الوظيفة الأخيرة وأنه يجب إناطتها بلجنة تشريعية. وهو يبدو موسوساً في كتابه «سيرة حياتي الذاتية» بالاهتمام في اقتراح وفورات وتقليص تكلفة الانتخابات.

هكذا كانت فلسفة ستيوارت مل السياسية مزيجاً من المثالية والبخل، ومن الكنطية والنفعية، ومن السخاء وضيق الأفق. إنها تعبّر تعبيراً حقاً عن تردد مجتمع في غمرة حقبة انتقال.

3- مذهب مانشستر : كوبدن

إن ستيوارت مل منعزل مثل توكفيل. ولا يطلعنا عمله بتاتاً على أراء «الليبرالي المتوسط».

بالمقابل، إن ريتشارد كوبدن Richard Cobden (1804-1865) ممثل كامل لتلك البورجوازية الصناعية التي نجحت في الحصول على إلغاء الرسوم على القمح (1846) وإلغاء مرسوم الملاحة (1849). وإن كوبدن، الحارس القديم للقطعان الذي غدا صانعاً غنياً للأقطان في مانشستر، إنما هو رجل عمل. فرابطته المناوئة لقانون الحبوب عبارة عن جماعة ضغط حركها بتفنّن حتى النصر. وفكرته الموجّهة هي حرية التجارة: الشراء بأرخص سعر ممكن، والبيع بأغلى سعر ممكن. ويقدّم كعلاج لجميع الإنكليز إجراء متفقاً طبعاً مع مصالح الطبقة التي يمثلها. ويتحدث بلا انقطاع عن «الطبقات الصناعية والمتوسطة» ويؤكد بأن للحكم أهمية قليلة في بلد صناعي. ويعجب بالولايات المتحدة وينادي بالنظافة والجدوى وباقتصاد صحيح. ويريد أن يغرس لدى العامل الإنكليزي حب الاستقلال واحترام الذات ومطمح الوصول والرغبة في التراكم أو الادخار، وكما

يلاحظ كران برنتون، إن فكر هذا الناقد للطوباويات يسقط في الطوباوية ما أن يكون الأمر أمر مسائل اجتماعية.

وفي باب العلاقات الدولية، كوبدن نصير للسلام وعدم التدخل. إنه مناوئ لحرب القرم وللمغامرات فيما وراء البحار. إنه «إنكليزي صغير».

وانتهت حقبة الليبرالية الإنكليزية مع انتصار حرية التبادل وإخفاق الشارتية. وبدأ العصر الفيكتوري.

3- من القومية الثورية إلى القومية الليبرالية

يميّز القرن التاسع عشر ما من شك «يقظة القوميات»، بالمعنى الصحيح، بل انتشار النزعات القومية. فقد استلهمت معظم الحركات الثورية التي ظهرت بين 1815 و1848 في إيطاليا وألمانيا وبولونيا وفي الإمبراطورية النمسوية المجرية وحياً مزدوجاً: ليبرالياً وقومياً. وكانت «القومي Le National» جريدة الليبراليين في فرنسة.

أ- القومية الاقتصادية والقومية الرومانسية : مازيني

إن القومية الاقتصادية للألماني لِيسْت، الذي نشر عام 1841 كتابه «المذهب القومي للاقتصاد السياسي»، لشدّ ما تقل ليبراليتها. إنها تتنبأ بالوحدة الألمانية و«Machtpolitik». إلا أن المؤلفات التي من هذا الجنس كانت نادرة قبل عام 1848. إذ كانت القومية أدبية ورومانسية عند ميكيويكس (1798 ـ 1855) وعند جيوبرتي (1801 ـ 1852) وعند مازيني (1805 ـ 1872) وعند المجري بتُوِيفي (1823 ـ 1849) الذي تغذى من بيرانجيه: فهي قومية كُتّاب وشعراء في أقطار لم تعرف القومية المركانتيلية التجارية نظراً لغياب الصناعة والطبقة الوسطى الشبيهتين بصناعة فرنسة وطبقتها المتوسطة.

ويُعَدّ مازيني أحد خيرة مُمَثلي هذه القومية الليبرالية والرومانسية. إنه وطني إيطالي ومنفي أبدي ومتآمر عنيد؛ ظل وفياً لقناعاته الجمهورية ومافتئ يندد بمكيافيللية كافور، حتى بعد تحقيق الوحدة الإيطالية.

وكان هذا الوطني الإيطالي أوروبياً عن قناعة (فلننظر مثلاً كتابه «التحالف ـ المقدس للشعوب» المنشور عام 1849). وهو يتكل على الشعوب، وليس على الملوك، من أجل بناء عهد العدالة والسلام.

وكان فكر مازيني مثالياً ودينياً بعمق. ويتعارض في جميع النقاط مع فكر بنتام الذي تُنَفِّرُه النفعية عنده. ويعتقد مازيني بالتقدم والإنسانية وانصهار الطبقات الاجتماعية والإخلاء الإنساني وكرامة الشعب السامية. ولا يعتقد بصراع الطبقات ولا بالتناقضات بين الأمم ولا بتأثير الاقتصاد على السياسة. ويتناقض نتاجه الفكري تناقضاً مطلقاً مع نتاج ماركس. ولقد كتب مازيني: «إن الدين والسياسة لا يفترقان. فالعلم السياسي بلا دين لا يمكن أن يُوجِد إلا استبداداً أو فوضى».

وينتمي مازيني إلى عصر الرومانسية. وكوّنت ثورة عام 1848 أمله الأسمى وهزيمته الكبرى. وعاش مازيني بعد فشل الثورة. وانقضى زمان الأحلام السخيّة في الإخاء الشامل. وتكونت الأمم وتجابهت. وبدأ عصر جديد في تاريخ النزعة القومية , عصر القوة.

ب- القومية الفرنسية : ميشليه

كانت النزعة القومية الفرنسية أثناء النصف الأول من القرن التاسع عشر ترتبط ارتباطاً وثيقاً بذكريات الثورة الفرنسية والملحمة الإمبراطورية. فقد سبق وأن حققت فرنسة وحدتها القومية بخلاف ألمانيا وإيطاليا. وكانت للقومية إذن طابع مزدوج، استذكاري وتنبؤي، ظهر حق الظهور في نتاج ميشليه (1798-1874).

وعندما يتحدث ميشليه عن الأمة فإنه يفكر في فرنسة أي فرنسة وطنه. ونتاجه نشيد لفرنسة. وهو يعتقد برسالتها، ويعدها شخص: «...فالأمة لم تعد مجموعة كائنات مختلفة، إنها كائن منظم، وأكثر من ذلك، إنها شخص أخلاقي، وسر عجيب يشعُّ: إنها روح فرنسة العظيمة». إن الأمة إذن مصونة لا تُنتهك: «إن قتل إنسان جريمة، لكن ماذا عن قتل أمة؟ كيف ننعت هذه الكبيرة؟».

ويتكل ميشليه، كالكثير من معاصريه، على الشعور القومي من أجل إقامة السلام والوفاق الشاملين. ويعتقد ميشليه، بعكس فولتير، الذي كان يقيم تعارضاً بين الوطن والعالم، بأن «الوطن هو البداية الضرورية للوطن العالمي». ويعدّ أن الوطن يُبنى على الصداقة: «الوطن، أو الصداقة العظيمة...». وإليكم ما كتب في عام 1846 في «الشعب» (الجزء الثالث، الفصل الأول): «الوطن، أو الصداقة العظيمة التي تكمن فيها جميع ارتباطاتنا إنما يتكشف لنا عن طريقها أولاً؛ ثم يعممها بدوره، وينشرها ويسمو بها. فيغدو الصديق شعباً بأكمله. وإنما صداقتنا الفردية درجات أولى في هذه البداية العظيمة، أو محطات تنتقل خلالها الروح وتصعد رويداً رويداً لكي تتعارف وتتحاب في هذه الروح الفضلى، والمترفعة للغاية والسميا التي تدعى بالوطن». لا بد أن نقابل بين تعريف الوطن هذا وبين التعريف الشهير لرينان في «ما هي الأمة؟»[1].

ويربط ميشليه ربطاً وثيقاً بين الأمة والحرية، وبين الأمة والثورة؛ ففرنسة في نظره هي الأمة الثورية جوهراً: لا يمكن بتاتاً لفرنسة، أمام أوروبا، إلا اسماً واحداً لا يكفّر عنه، وهو اسمها الحقيقي الخالد، ألا وهو الثورة».

وكما بيّن رولاند بارت بقوة إن أفكار ميشليه السياسية تتفق مع دستور الإيمان الكلاسيكي للبورجوازي الصغير الليبرالي نحو عام 1840: «اعتقاد متحفظ بأن الطبقات الاجتماعية ستتحد، لكن لن تزول. وأمنية بارة بارتباط ودي بين رأس المال والعمل. وولولة ضد الآلية. ومناوأة الاكليروسية (مناوأة فولتير). وتأليهية (تأليهية روسو). وعصمة الشعب. وبيرانجيه أعظم شاعر في العصر. وألمانيا (بلابروسيا) قطر عظيم وسخي وطيب الخلق. أما إنكلترا فهي غدّارة. وهناك عدّوان لفرنسا: الكاهن والذهب الإنكليزي...».

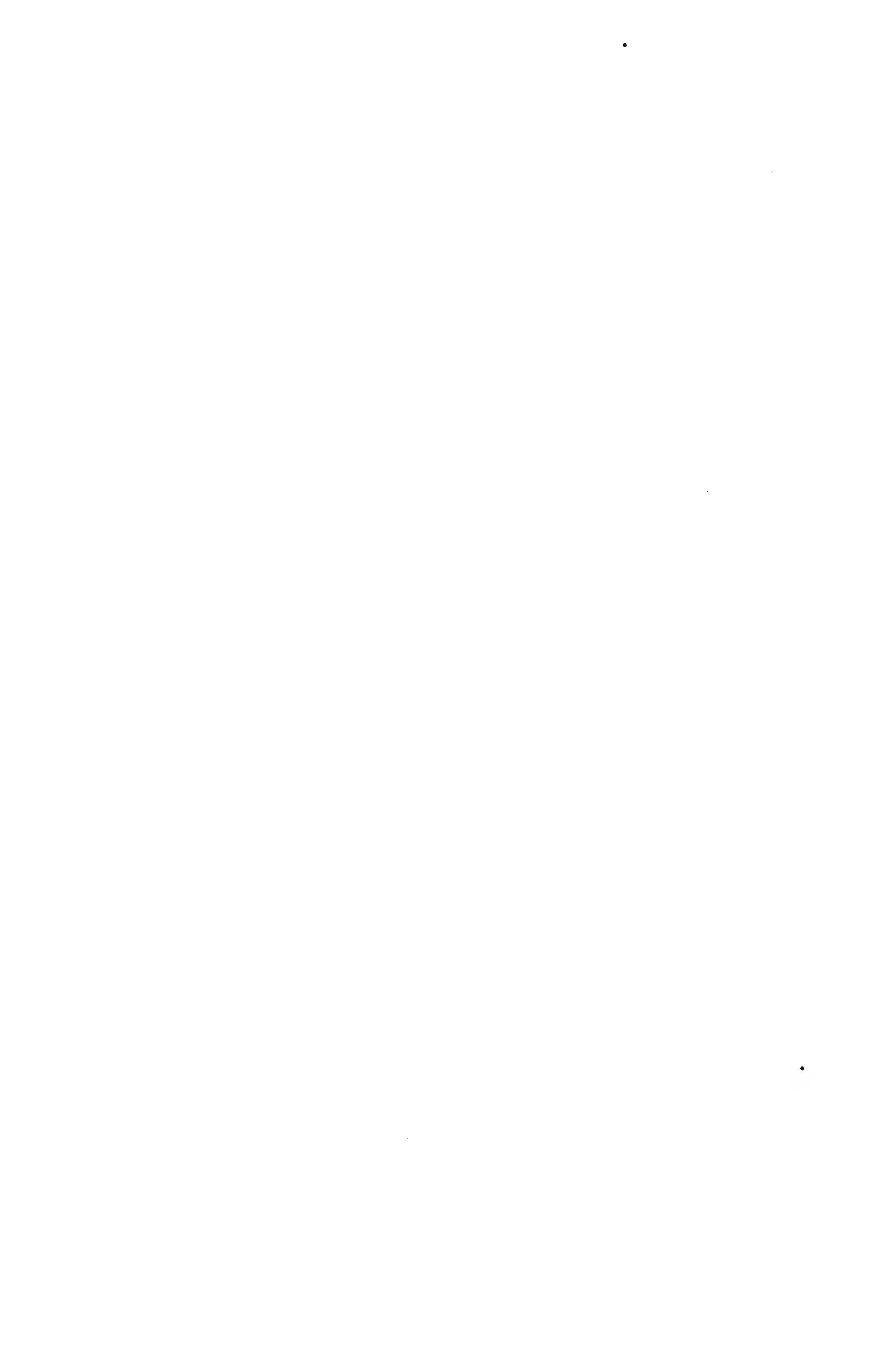
بيد أن ميشليه شاعر ورجل كان له في طفولته تجربة مباشرة مع البرد والجوع. وكذلك كان لذلك العمل، الذي هو عمل بورجوازي في مضمونه،

---

(1) انظر فيما بعد...

نبرة ثورية- على غررا عمل لامنيه، الذي هو أكثر اعتدالاً في المـضمون منـه في الشكل. وغدت النزعة القومية الرومانسية على طريقة ميشليه عنـصراً مـن عناصر «روح الثمانية والأربعين».

* * *



القسم الثاني

السلفية والتقاليد

1- مدخل عام : السلفية من الثورة الفرنسية إلى أيامنا

أ- مواضيع السلفية

إننا نعتزم، بعد هذا التقديم السريع «للمأثور الليبرالي»، أن نذكر باختصار تقاليد فكرية أخرى تُظْهِر في فرنسة تجانساً ملحوظاً بقدر كاف وتتسم بالتصدي المساير لمواضيع مختلفة جداً عن المواضيع الليبرالية أو هي ذات مضمون مختلف عندما تكون الكلمات ذاتها.

1ً- مواضيع فيزيولوجية (تَعَلُّقُ بلزاك ومعاصريه بكلمة فيزيولوجيا مثل «فيزيولوجيا الزواج»، و«فيزيولوجيا الذوق»، الخ)، واللجوء إلى الطبيعة («السياسة الطبيعية» عند مورّاس) وإلى التجربة؛ وللكلمة طبيعة عند السلفيين دلالة أخرى غير التي لها عند الليبراليين: فالطبيعة لدى الليبراليين ترتبط بمفهوم النظام الطبيعي؛ والنظام الطبيعي هو نظام اقتصادي، ينتج عن الحركة المنسجمة لبعض آليات التكيف؛ وهو يستغني عن التاريخ؛ ويحتل إلى عالم تسيطر فيه الصناعة والتجارة (مع بعض الاستثناءات البارزة، مثل حالة الفيزيوقراطيين)؛ ويلجأ بطيبة خاطر إلى المجازات العضوية (صورة الجسد).

وبالعكس ترتبط الطبيعة، لدى أنصار التقاليد، بالتاريخ؛ وتقوم السياسة الطبيعية لا على طبيعة الإنسان بل على نمو التاريخ، وعلى دروس التجربة: قوة الوقائع، وريبة إزاء التجريدات، ووضعية ونسبية.

2ً- ومنه مواضيع الأرض (بجميع معاني الكلمة، مثل: مسقط الرأس والزراعة)، والبيئة والاستمرارية والتراث، واللجوء إلى الأجداد («الأرض والموتى» لباريّس)، والوفرة في المجازات النباتية.

إن مجاز الشجرة مجاز سلفي بصورة أساسية. يظهر عند شاتوبريان (أشجار كومبورغ)، وعند تين (دلبة السيد تين)، وفي «المجتثون» لِـ باريس؛ ولقد كان تين يذهب كل يوم يستغرق في التأمل أمام دلبة شارع الانفاليد ويهتف: «هذه الشجرة صورة معبرة عن وجود جميل... لا أني عن الإعجاب بها وفهمها»)، وعند باريس (لتتأمل في التعبير ذاته «المجتثون» «déracinés»)، وعند مورّاس («خصام الحور» يقصها جيْد، في «ذرائع»: يندد مورّاس بمساوئ الاجتثاث أو هجرة الناس من موطنهم ويمتدح جيْد محاسن إعادة الغراس أو التوطين)، وعند مالرو (شجرات جوز ألتنبورغ، ص151) وعند سانت اكزوبيري، والخ: فالشجرة صورة العفوية والاستمرارية والتماثل والانضباط؛ وهناك مجازات ملحقة بالجذور، والجذع والأرومة والنسغ والبراعم والإيراق، والنبتة...

3ً- موضوعات التجمع أو الاتحاد التي تتعارض مع الفردية الليبرالية وتتخذ أشكالاً شتى:

- التجمع الطبيعي: الأسرة (وغالباً ما ترتبط بموضوع القرابة، وهو موضوع أساسي عند بلزاك وعند جوزيف دو ميستر وعند مونترلان).
- والتجمع المحلي: لا مركزية، وإقليمية وولع بالفولكور؛
- التجمع المهني، أهمية الحرفية في مدرسة «العمل الفرنسي»، أصول هذا المأثور.

4ً- مواضيع أخلاقية: ويتوسل أنصار التقاليد عن طيبة خاطر بالأخلاق، مثل الليبراليين (رينان، الإصلاح الفكري والأخلاقي) إلا أنه ليس من المتعذر التمييز بين نمطين مختلفين من المثل الأعلى الأخلاقي (يظهران أحياناً عند الكاتب ذاته- وهذه هي حال رينان ـ). ويطيب لليبراليين أن يتحدثوا عن الفضيلة ويعتقدون بالتربية الأخلاقية بينما يتحدث السلفيون طوعاً عن المزايا ويرتابون بعض الشيء بالتربية، فلننظر في هذا النص لِـ مونترلان: «إن المَزِيَّة مفهوم لا يمكن تحديده بقدر كاف. إلا أنها على الصعيد الأول من اهتماماتي

و«متطلباتي». إنها المزية المستقلة عن الذكاء والأخلاقية والطبع. إذ تستطيع أن تحل محلها في حين أن العكس غير صحيح. وتجمّل الكائن و... إذ تضعه في صف الأسياد».

وإليكم بعض مكوّنات هذا المثل الأعلى الأخلاقي: الشرف (هام بوجه خاص عند شاتوبريان)، والطاقة (موضوع أساسي عند بلزاك وعند باوِّيس: «رواية الطاقة القومية»)، والمسؤولية (سانت اكزوبيري)، والعمل المؤدى أداء حسناً (تبنّ فعال لِـ بيغي قامت به «الثورة القومية»)، والوطنية، وإلخ.

ويمكن أن ترتبط هذه الأخلاق بعقيدة دينية (وفي هذه الحالة تكون المواضيع الأساسية، كما عند بيغي، التجسيد وحياة القديسين المشتركة) إلا أن الحال ليست دائماً كذلك (مثال تين ولا أدرية موراّس). وبالمقابل إن المزايا التي تُمَجّد تكاد تكون دائماً من طبيعة رجولية: (فلننظر «النظام الرجولي» العزيز على مونترلان والدور الذي تقوم به النساء في التقاليد الليبرالية: مدام رولاند ومداد دوستايل...). كذلك يطيب للمتمسكين بالسلفية أن يذكروا، حسب الحقب، ألمانيا (تين ورينان) وإسبانيا (باريّس ومونترلان) بينما يتخذ الليبراليون والليبراليون الجدد. من توكفيل إلى تارديو أمثلتهم في أغلب الأحيان من العالم الأنكلوساكسوني.

ويواكب تمجيد البطولة عبادة البطل، و«رجل العناية»، والنداء إلى النخبات الذي يظهر أيضاً لدى تيوقراطيي بداية القرن التاسع عشر وعند السان سيمونيين، وعند الوضعيين، وعند قوميي آخر القرن التاسع عشر: ومثال ذلك القديس والبطل حسب رأي بيغي؛ والرجوع إلى جان (دارك (الذي سيغدو الرجوع إلى كليمنصو امتداداً له بعد حرب 1914-1918).

5- وأخيراً موضوع النظام l'ordre، وهو موضوع ملتبس مثل السلفية ذاتها وهو يُستخدم على التوالي أو على التزامن في معان متميزة: المعنى الوسيطي (نقابة الفروسية Ordre de chevalerie)، والمعنى في النظام القديم Ancien Régime (الطبقات الثلاث في المملكة Les trios orders du Royaume)، والمعنى المنزلي

(شخص خدمة une personne d'ordre)، والمعنى السياسي (يسود النظام في فارسوفيا)، والمعنى الوضعي (النظام والتقدم)، ودون الحديث عن النظام العام، والصعيد الأخلاقي، والنظام الجديد، وحزب النظام، و«النظام الأبدي للحقول»، و«النظام الرجولي»، وإلخ.

ب- التمييز حسب المكان والزمان

ينبغي بعد أن عددنا مواضيع السلفية الكبيرة، أن نضيف مباشرة أن الواقع أعقد جداً من تحليلاتنا.

1- اقتصرت تحليلاتنا، من بداية هذا الفصل، اقتصاراً يكاد يكون كاملاً على فرنسة، ومن البدهي أن السلفية بالقدر ذاته الذي تبنى فيه على الرجوع إلى التاريخ لا تكون لها الصورة ذاتها في بلدان يستبعد أن يكون تاريخها متطابقاً متماثلاً.

وتغدو هنا الدراسات المقارنة الطويلة ضرورية. وفي غياب مثل هذه الدراسات، يبدو ممكناً أن نحتفظ كفرضية بأن الليبرالية ترتدي حسب البلدان مظاهر أبرز تبايناً من السلفية فمثلاً: بورك أقل بعداً عن جوزيف دوميستر مما يبعد بنتام عن بنجامين كونستان، أو حتى مما يبعد ستيوارت مل عن توكفيل. وتؤكد هذا الانطباع قراءة كتاب مثل كتاب روسل كيرك «العقل المحافظ» The conservative mind ولكن تفرض الكثرة من التدقيقات والتباينات نفسها قبل أن يكون بالمستطاع قبول وجود «فكر محافظ».

2- ويجب أن تتناول هذه التدقيقات التاريخ أكثر مما تتناول الجغرافيا. فليست السلفية مذهباً جامداً، ثابتاً لا يتحول؛ إذ من الهام أن نميز بين العصور حق التمييز.

أ- حقبة «عودة الملكية» مع دو ميستر وبونالد، وكذلك مع لامنيه الذي يؤلف نتاجه فرعاً من المدرسة التيوقراطية. ولابد من التشديد على ثنائية القيم في هذه المدرسة التيوقراطية، التي هي رجعية جذرياً لدى جوزيف دو ميستر والتي تقود لامنيه على طريق الكاثوليكية الاجتماعية.

ب- والحقبة الوضعية مع أوغيست كونت، الذي غالباً ما تبدو لنا أهميته السياسية غير معترف بها. والكونتية فلسفة ملتبسة؛ فهناك وضعية محافظة تفضي بنا إلى مورّاس عن طريق تين وكذلك رينان (وحالته معقدة)؛ غير أن هناك أيضاً وضعية ديموقراطية، ديموقراطية ليتري Littré، التي ترفض تطور أوغيست كونت نحو الصوفية، وتغذي فكر كبار الجامعيين العلمانيين في الجمهورية الثالثة عند بداياتها.

ج- والحقبة العظيمة للقومية الفرنسية، من البولانجية إلى عام 1914 (باريس، مورّاس).

د- والحقبة المعاصرة أخيراً التي تبحث فيها السلفية بحثاً صعباً عن طريق بين النزعة المحافظة والفاشية.

ج- سوسيولوجيا السلفية

لابد من أعمال مطولة من أجل تقديم سوسيولوجيا للسلفية، فلنكتفِ هنا بالإشارة إلى أنها تبدو انتقائية للغاية. فلا تختلط السلفية بطبقة اجتماعية؛ وهي تجتذب مؤيديها لا من الأرستوقراطية والأكليروس والأوساط الريفية فحسب، بل كذلك من البورجوازية والأوساط الحرفية وحتى من بعض الأوساط القريبة من البروليتاريا. ومن جهة أخرى، لم تكن المواقف متبلورة، فالقناعات السياسية تطورت كما تطورت الفئات الاجتماعية نفسها: وهناك حالة مميزة للغاية هي حالة الجيش الذي عُدَّ في ظل عودة الملكية عريناً لليبراليين، وعُدَّ فيما بعد قلعة للنزعة المحافظة. إذ لا بد من دراسة اقتصاد السلفية في الوقت ذاته الذي لدراسة سوسيولوجياها: فالسفلية الفرنسية فقيرة بصورة عامة، ومن هذا تأتت مناوأتها للرأسمالية.

* * *

ولا يختلط تاريخ السلفية بتاريخ اليمين: فما أبعد من أن ينتسب جميع رجال اليمين إلى السلفية، إذ اجتاحت الأورليانية اليمين أكثر فأكثر. ولا يقع جميع أنصار السلفية في اليمين، بل يسوّغ الرجوع إلى التقاليد مواقف متعارضة من الناحية السياسية: مثل حالة لامنيه في عام 1830، وبيغي في فترة قضية دريفوس، وبرنانوس أثناء حرب اسبانيا.

2- المنظران المذهبيان للثورة المضادة

إن المنظرين المذهبيين الرئيسيين للثورة المضادة في القارة هما جوزيف دو ميستر (1753-1821)، وهو نبيل من سافوا، والفيكونت دو بونالد (1754-1840)، وهو شريف من رُو ويِرغ. ويتمتع ميستر بالولع بالسر وبالحس في الصيغة؛ وبونالد محاج بليد أحياناً. بالمقابل يتمتع بونالد بحس في القضايا الاجتماعية أحد من هذا الحس عند ميستر؛ ويندد كتابه «التشريع البدائي» بالآلية وبمدرسة آدم سميث «المادية وذات النزعة المادية»: «... كلما كانت هنالك آلات أو «مكائن» في دولة ما من أجل أن تساعد صناعة الإنسان، كلما كان هنالك بشر ليسوا سوى آلات».

ومع أن فكر بونالد متميز حق التمييز عن فكر ميستر، فإنهما يبديان تشابهاً صارخاً:

أ- التجربة ضد العقل

إن ميستر وبونالد، على غرار بورك، يستهزئان بادعاءات ذوي النزعة العقلية في القرن الثامن عشر: «كان أمراً نادراً مثيراً للسخرية في القرن الأخير أمْرُ الحكمِ على كل شيء. حسب القواعد المجرّدة، من غير مراعاة التجربة» (ميستر في البابا). إن الإنسان المجرد لا يوجد؛ إنه من المضحك والخطر أن يراد التشريع من أجل الإنسان، وأن تُنْشَأ الدساتير المكتوبة وإعلانات الحقوق: «إن دستور عام 1795، مثله مثل سابقيه، قد سُن من أجل الإنسان. والحال أنه لا يوجد أبداً إنسان في العالم. لقد رأيت في حياتي افرنسيين

وإيطاليين وروساً، وإلخ؛ أما بخصوص الإنسان أعلن أني ما صادفته في حياتي بتاتاً؛ فإن وُجد، فذلك حقاً بلا علمي» (ميستر، نظرات في فرنسة).

تجب مواجهة أحلام الشموليين وادعاءات ذوي النزعة العقلية بدروس التجربة والحكمة الإلهية.

ويضفي ميستر وبونالد على كلمة طبيعة المعنى ذاته الذي يعطيه بُورك: فالسياسة الطبيعية إنما تقوم في نظرهما على التاريخ «إني اعترف في السياسة بسلطة لا تنكر هي سلطة التاريخ، وفي الأمور الدينية بسلطة معصومة لا تخطئ هي سلطة الكنيسة» (بونالد، «نظرية السلطة السياسية والدينية»، المجلد الثاني). يلجأ السلفيون إذن، مثلهم مثل ليبراليي الحقبة نفسها، إلى التاريخ كمبدأ تفسير وتسويغ سياسي، وهكذا يتحدث دولفيشيو عن «النزعة التاريخية[1] السياسية» للمدرسة السلفية.

إلا أن التاريخ خاضع لمقاصد العناية الإلهية. وإن التاريخ في نظر جوزيف دو ميستر مثلما هو في نظر بوسييه، نتاج نظام عنائي، وقادت «هذه النزعة العنائية» جوزيف دو ميستر لأن يقدم الثورة الفرنسية كتكفير أراده الله ونابوليون كأداة العناية الإلهية، وفرنسة كمنوط بها رسالة دينية والحرب كصنيع رباني. وحوّل هذا التصور العظيم للتاريخ ميستر عن الأحكام المختصرة التي تملأ نتاج بورك؛ فلا ينتقص ميستر من قدر خصومه بل يجعل منهم أدوات الإرادة الإلهية.

ب- المجتمع ضد الفرد

ليس الأفراد، في نظر بونالد كما في نظر ميستر وأكثر أيضاً مما هو في نظر ميستر، ليس الأفراد هم الذين يؤلفون المجتمع، بل المجتمع هو الذي يكون الأفراد؛ فلا يوجد الأفراد إلا في المجتمع ومن أجله، وليس لهم حقوق على المجتمع بل عليهم واجبات نحوه.

---

(1) التاريخانية.

وتكتمل ديانة المجتمع هذه بدين الدولة، «غدت السوسيولوجيا عبادة للمجتمع». (حان لاكروا، النزعة الشخصية والتقاليد القومية). وهكذا نجد الدولة مؤلّهة والحكم قائم على قواعد تيوقراطية والطاعة مسوّغة دائماً: «إن طبيعة الكاثوليكية تجعل منها الصديق والحفيظ والمدافع أحرّ دفاع عن جميع الحكومات» (ميستر، «تأملات في البروتستانتية»). وتصدر عن هذه المقدمات اللاهوتية مناوأة البروتستانتية عند ميستر ومناوأة السامية عند بونالد، وتبرير «محاكم التفتيش» عند ميستر، وتسويغ الرق عند بونالد.

ج- النظام ضد التقدم

إن سوسيولوجيا جوزيف دو ميستر هي سوسيولوجيا النظام، ويعبّر نتاجه عن الحنين إلى الوحدة وحدة الإيمان (Ut sint unum)، ووحدة السلطة، وتماسك الهيئة الاجتماعية.

ويلح ميسر وبونالد على دور الأسرة و«الهيئات الحرفية»، وعلى محاسن الزراعة، التي «يجب أن تكون أساس الازدهار العام في مجتمع منظم» (بونالد، «نظرية السلطة السياسية والدينية»، المجلد الثاني).

والنظام السلفي نظام تسلسلي تراتبي بصورة أساسية والمَلَكيّة هي الحكم الأكثر طبيعية للإنسان؛ والسيادة واحدة، ولا تنتهك ومطلقة. «حيث يقال إن الإنسان قد ولد من أجل الحرية، إنما تقال جملة لا معنى لها أبداً... وإن أقسى الملوك وأكثرهم استبداداً وأشدهم عتناً، إنما هو الشعب ملكاً» (ميستر، دراسة في السيادة).

ويخضع ميستر السلطة الزمنية للسلطة الروحية أوثق إخضاع ويعزو إلى البابا نوعاً من الولاية الكلية. ويدين الأطروحات الغاليكانية، ويشكّل كتابه «في البابا» (1819) أكمل تعبير عن الموالاة السياسية للبابا الروماني.

التجربة والمجتمع والنظام والوحدة والعناية: جميع هذه المواضيع هي الرصيد المشترك للسلفية الكلية؛ ولا يتضمن نتاج جوزيف دوميستر وبونالد إلا القليل من الإحالات المحدّدة إلى التقاليد الفرنسية؛ وهذا النتاج أقل سلفية مما هو مضاد ـ للثورة.

3- شعر التقاليد : شاتوبريان

للسلفية منظروها المذهبيون كما لليبرالية: بونالد معاصر لـ روايبه كولار. ولكن شاتوبريان أسهم أكثر من أي واحد في إعطاء السلفية الفرنسية أسلوباً. ليس شاتوبريان منظراً حقاً؛ فلقد أسهم هذا الملكي بإسقاط ملكية البوربون عندما انضوى قبل 1830 إلى المعارضة الليبرالية؛ وقد أبرز مورّاس، الذي لم يستسغه بتاتاً، لا منطقيته ونزواته وولعه بالأطلال، فقال: «معاذ أن يحافظ شاتوبريان على شيء بل عمل عند الحاجة أضراراً كي يمحض نفسه أقوى دوافع الاعتذارات يقيناً».

وهذا التفسير ذائع جداً: إذ كان شاتوبريان عبداً لأحقاده ومطامعه، وهاوياً جاهزاً دائماً لاختيار أبهى مأثرة، وشاعراً ضالاً في السياسة. إلا أن شاتوبريان أتى للسلفية على وجه التحديد بما كان ينقص الليبرالية أيضاً وينقص نتاج ميستر وبونالد: أي الشعر.

1ً- شعر الرفض

في حين كان مجرى حياة معظم الليبراليين مُعَلّماً بالانضواءات، كان مجرى حياة شاتوبريان سلسلة من القطيعات: فهو قد عارض «الثورة» والإمبراطورية وعودة الملكية وملكية تموز. وظل خطابه في مجلس الأعيان، في 30 تموز 1830، تلك الخطبة التي يرفض فيها النظام الذي كان قد أسهم في توطيده، ولمدة طويلة، نموذجاً لأولئك الذين لا ينفرون من الاستقالات المسرحية، والذين يضعون في الصعيد الأول من الفضائل السياسية فضيلة الوفاء وما يدعوه مونترلان بفضيلة الاستهانة.

2ً- شعر الشرف

«هذا الشرف وقد غدا معبود حياتي، والذي طالما ضحيت في سبيله مراراً بالراحة والملذة والثروة»، هذا الشرف الذي يذكره الكونت دو شامبور عندما أعلن أنه وفيٌّ للراية البيضاء في عام 1873 (انظر، «نهاية الأعيان» لـ

دانيال هاليفي الذي يرى في الرسالة إلى شينيلون صدى من شاتوبريان)، هذا الشرف الذي يتحدث عنه على حد سواء بيغي وباريّس، فلقد كتب باريّس بصدد شاتوبريان: «ينتفض الشرف، في هذه النفس الكارهة المشمئزة حتى العدمية، متوحداً أشبه بقصر في سهل البريتون».

3- شعر العزلة والعدم

«هل يمكن الوثوق بملوك المستقبل؟ هل ينبغي الإيمان بالشعب في الزمن الحاضر؟ إذ لا يلاقي الرجل الحكيم وغير المعزّى، في هذا العصر الخالي من المعتقدات، راحة بائسة إلا في الكفر السياسي». ولكن إذا كان شاتوبريان غير مكترث بشكل الحكم، فإنه ليس أبداً غير مكترث بروحه ونفسه. فهل يؤمن بالله؟ «ليس هنالك في هذه الدنيا مسيحياً أكثر إيماناً مني ولا إنساناً جاحداً أكثر مني». وليس دينه إيماناً ولا رجاء ولا على الأخص محبة؛ إنه دعامة اجتماعية وبناء للإرادة ووفاء للطفولة. ويحب شاتوبريان الحرية، إلا أنه يعتقد بأنها لا تنسجم مع التسوية المتساوية ولا مع سيطرة المال, وأنها تبدو له غير قابلة للانفصال عن مؤسسات «النظام القديم»، ولكنه يعلم أن التاريخ لا يرجع إلى الوراء. فهل من المبالغ فيه أن يتحدث المرء عن «فروسية العدم» بصدد شاتوبريان؟

إنه يعرض نموذجاً على جميع أولئك الذين ـ حتى ولو اعتبروه «معلماً سيئاً» ـ سيرفضون ملكية تموز، والإمبراطورية الثفلية، والانضواء والكشوف، وقرار روما بإدانة «العمل الفرنسي»، وعلى جميع الذين أيضاً سيرفضون بالزخم ذاته هزيمة حزيران 1940 وحكم فيشي، وعلى أسر النبلاء الريفيين ورجال الدين والضباط الذين رفضوا الانضواء إلى الأورليانية المنتصرة حتى ولو أن ثقة الملكيين بالبوربون قد زالت منذ زمن طويل، وحتى ولو على الأخص قد أصبحت هذه الأُسَر نادرة أكثر فأكثر.

* * *

بيد أن سوسيولوجيا السلفية لا تختلط مع التحليل الاجتماعي للموالاة لآل البوربون التي خارت قواها. ولكن ظهرت، بفاصل بضعة سنوات، صورتان جديدتان للسلفية، نشأتا عن تصورين متضادين في الظاهر، هما: الكاثوليكية الاجتماعية والوضعية.

4- من التيوقراطية إلى الديموقراطية

أ- بدايات الكاثوليكية الاجتماعية

يرقى تعبير «الكاثوليكية الاجتماعية» إلى سنوات 1890؛ ولكن للكاثوليكية الاجتماعية أصولاً بعيدة، منذ بداية القرن التاسع عشر، على ما بيّن ج ب دوروزيل في أطروحته. إذ تخللت الكنيسةَ الكاثوليكية طيلة القرن تياراتٌ من المهم التمييز بينها:

1- يمكن أن يُعَدَّ لأمنيه بمثابة جد الكاثوليكية الاجتماعية. والحال، أنه ظهر طويلاً بمظهر التيوقراطي المتعنت وعبر في مؤلفاته الأولى عن الأفكار ذاتها التي عبّر عنها جوزيف دو ميستر وبونالد. وحتى عندما وضع لامنيه بعد عام 1830 نتاجه في ظل شعار «الله والحرية»، فإنه ظل الضد الكامل لشخص ليبرالي.

على هذا النحو ظهر أول تيار فكري، وهو «نزعة مناصرة البوربون لاجتماعية»، التي ارتبط بها، طوال القرن التاسع عشر رجال مثل البان فيلنوف ـ بارجمون، وأرمان دو مولون، ولاتور دوبان، والبرت دو مون (1841-1914)، هزَّهم جميعاً شقاء الطبقات العاملة هزاً عميقاً ونددوا جميعاً بعيوب الليبرالية المنتصرة.

2- وتختلف هذه الكاثوليكية الاجتماعية اختلافاً قوياً عن الاشتراكية المسيحية لرجل مثل بوشيز Buchez (1796-1865)، المؤسس بالاشتراك مع بازار لجمعية الفحامين في فرنسة، والتلميذ السابق لِسان سيمون، الذي تحول

إلى الكاثوليكية، والمنظّر لـ الجمعية العمالية[1]. ولا يختلط وحي هذه الاشتراكية المسيحية ولا التحليل الاجتماعي لها مع وحي الكاثوليكية الاجتماعية والتحليل السوسيولوجي لها.

3- ولكن على الأخص، من المهم التفريق بين الكاثوليكية الاجتماعية والكاثوليكية الليبرالية. فالكاثوليكية الليبرالية انتقائية، وهي تأليف بين الكاثوليكية والليبرالية، وملاءمة للكاثوليكية مع النظام الليبرالي. وهي ملاءمة اقتصادية أولاً: إذ يقطع الكاثوليك الليبراليون مع تردّد الكنيسة البدئي تجاه ظاهرة الآلية، ومع إيثارها للعمل في الحقول؛ ولا يكرهون الاغتناء في الصناعة والتجارة والمصرف. غير أن الأمر أمر ملاءمة سياسية كذلك: إذ يعد الكاثوليك الليبراليون أنفسهم في حِل من أي ولاء خرافي إزاء الملكية؛ فهم يرتضون الديموقراطية والبرلمانية والجمهورية. إنهم ينضوون إلى المسألة الاجتماعية، ولكنهم لا يُظْهِرون دائماً وعياً بالمشكلات الاجتماعية أكثر حدّة مما يُظْهِر الليبراليون غير الكاثوليك. فإن كان هنالك كاثوليكيون اجتماعيون مضادّون لليبرالية مثل فيلنوف ـ بارجمون (وربما مثل لامنيه أيضاً)، فإن هنالك كاثوليكيين ليبراليين غرباء عن الكاثوليكية الاجتماعية مثل دوبانلو (وربما أيضاً مثل مونتا لامبير)؛ بل إن لامنيه، مؤسس الكاثوليكية الاجتماعية، قد اقترع في عام 1850 ضد قانون فاللو الذي أقام حرية التعليم.

ولكن إن بدا من الضروري التمييز تمييزاً واضحاً بين الكاثوليكية الليبرالية والكاثوليكية الاجتماعية فيما يخص فرنسة، فإن التمييز أقل وضوحاً بكثير في بلجيكا وفي ألمانيا على الأخص، تلك التي مثّل فيها كوتلر Ketteler ودولانجر Doellinger نوعاً من الكاثوليكية الليبرالية على الصعيد السياسي ـ الديني ونوعاً من الكاثوليكية الاجتماعية في آن واحد. ومن جهة أخرى، قد ولّدت البروتستانتية الليبرالية حركة هامة من «المسيحية الاجتماعية».

---

(1) Association Ouvriére أو التشاركية العمالية.

وفي بلجيكا، أفضت السياسة المسماة بـ«الوحدوية» (وهي تقارب بين الكاثوليك والأحرار) إلى دستور عام 1831 الذي أرسى نوعاً من الفصل بين الكنيسة والدولة ورسخ مبادئ الحريات الكبرى المعاصرة. ولقد بيّنت أعمال المؤرخين البلجيكيين الحديثة أن لامْنيه لم يكن مصدراً لأفكار الوحدويين البلجيكيين ولا لمناهجهم، أولئك المهتمون قبل كل شيء بالانجازات العملية وقليلو الجسارة للغاية في تصوراتهم الاجتماعية. وإنا نقر بهذه النقطة على ما يظهر، ولكن يبدو من المبتسر بعض الشيء أن نستخلص منها، على غرار ج ب دوروزيل، النتيجة القائلة إن الأمر على العكس من ذلك وهو أن «الوحدوية البلجيكية هي التي أثرت بلامْنيه». فلم يقدم دوروزيل أي دليل مقنع على هذا التأثير، ويبدو لنا أنه يحكم على دور لامنيه حكماً ضيقاً نوعاً ما.

ب- الزمانية الطويلة والزمانية القصيرة

يمكن أن نذكر هنا الحوار بين جوزيف هور وايتيين بورن بصدد الـ«زمانية الطويلة» والـ«زمانية القصيرة».

فلقد ظهرت دراسة قام بها جوزيف هور Joseph Hours في دفتر «المؤسسة القومية للعلوم السياسية» ذي الرقم 31 الذي يحمل عنوان «الليبرالية والسلفية واللامركزية» (باريس، أ. كولان، 1952) وهي: «أصول تقاليد سياسية: تكون مذهب الديموقراطية المسيحية والسلطات المتوسطة في فرنسة» (من ص79 إلى ص123). تعرض هذه الدراسة وتمذهب مقالاً منشوراً في «الحياة الفكرية»، في أيار 1948: «المسيحيون في السياسة، تجربة الحركة الجمهورية الشعبية .M.R.P» (من ص62 إلى ص77).

يتمسك هور، في هاتين الدراستين، بالتعريف بالأصول البعيدة للديموقراطية المسيحية وبالبرهنة على أن مؤسسيها لم يكونوا ليبراليين ولا ديموقراطيين. فالديموقراطية المسيحية في نظره هي أكثر التيارات سلفية بين التيارات السياسية والدينية في فرنسة وتقع أصولها في مرحلة انحطاط العصر الوسيط، وكان مذهبها مضاداً للحكومية ومضاداً للغالكانية بصورة مطردة

وانفعالية متحمسّة. هكـذا يقـيم هـور نـسباً متسلـسلاً: البرغونيـون، فالعـصبة، فالحزب المُتَدَيِّن، فالموالاة للبابوية الرومانية في عهـد عـودة الملكيـة، فأنـصار شرعية الملكية البوربونيـة الاجتمـاعيون في ظـل الجمهوريـة الثالثـة، فـالحزب الديموقراطي الشعبي، فالحزب الجمهوري الشعبي .M.R.P كما يبدو قاسياً على لامْنيه بوجه خاص: «لا نرى كيف يمكن لفكر لا عقلاني ومشتط إلى حـد بعيـد أن يكون ليبرالياً حقاً...».

ويرد ايتيين بـورن، في «الأرض الإنـسانية Terre humaine» في عـدد تموز- آب 1952 (ص 76 إلى 101)، على هذه الأطروحة الغالكانية والمناوئة للأوربية بقوة: «هل الديموقراطية المسيحية ضد الدولة؟»، بل تَواصَلَ الحوار في عدد تشرين الأول (ص76 إلى 85) برسالة من جوزيف هور ورد جديد من إيتيين بورن. فلننظر حول هذه المساجلة مقـال جـاك فوفيـه في جريـدة Le Monde في 16 أيلول 1952: «السيد روبير شومان، هل حرق جان دارك؟»، وكذلك مقال بيير دو ساركون في «المجلة السياسية والبرلمانيـة» في تـشرين الثاني 1953 (ص248-257): «الحركة الجمهورية الشعبية، هل لها أسلاف؟».

لا يقبل إيتيين بورن طبعاً أن يعثر جوزيف هور على فكر «العـصبة» في سياسة «الحركة الجمهوريـة الـشعبية .M.R.P» وفي مـشاريع الـسيد شـومان الأوربية. وبعد أن رفض إيتيين بورن «الزمانية الطويلة» لجوزيف هور، يقترح «زمانية قصيرة» يكون لامْنيه بموجبها السلف الأول للديموقراطية المسيحية، التي كان مارك سانييه Marc Sangnier «المؤسس الثاني» لها: «إن لامْنيه هـو الذي ابتكر الديموقراطية المسيحية حقاً».

ج- لامْنيه

ينبغي أن لا نبحث عن بنية مـذهب في نتاج لامْنيـه Lamnenais (1782 ـ 1854). فللوهلة الأولى يبدو بأنه مؤلِّف كتابين متعارضين تعارضاً جذرياً: فهو يفصح عـن نفـسه كتيـوقراطي متـزمن في كتابـه «بحـث في عـدم الاكتـراث بموضوع الدين» (1817-1824)؛ وينتقل من التيوقراطية إلى الديموقراطية مع

نشر «المستقبل l'Avenir» (1830-1831؛ وشعار «الله والحرية»)، ومع «كلمات مؤمن» (1834) أو «كتاب الشعب» (1837).

فهو يدين في الشطر الأول من حياته بأشد التعصب مفاسد العصر ولاسيما دناءات «الجامعة» الإمبراطورية. ثم يعلن أنه نصير ثابت للاشتراكية، هذا مع بقائه متمسكاً بحق الملكية تمسكاً وفياً؛ لكن اشتراكيته ضبابية وعاطفية؛ فهو لا يقترح من الناحية العملية أي إصلاح يمكن أن يكون قابلاً للتطبيق ويبدي ريبة كبرى تجاه الدولة؛ ويدين الشيوعية من غير أن يسعى إلى فهمها، ويظهر تجاه معاصريه المشاعر التي ستغدو فيما بعد مشاعر بيغي أو مشاعر برنانوس.

بيد أن هذا المعتزل الخالص مارس تأثيراً على عصره أعمق بكثير مما قد يتيح التحليل النقدي لنتاجه بافتراضه؛ ويثير مصير لامْنيه في يومنا أيضاً مساجلات حامية.

كانت بيئته رومانسية (لاشينيه). ومزاجه رومانسي، وحاد وغير مستقر وحماسي وحساس بالشعر (لا أحب المدن أبداً. إني ولدت كي أخط ثلمي في الهواء الطلق تحت سماء حرة ولا تحدها سوى بعض الأشجار في الأفق). وحياته عظيمة رومانسية الصبغة: إذ لامنيه «كاهن مكرهاً» ونصير للبابوية الرومانية أدانته روما، ومتدين بشغف وميت خارج الكنيسة: «أريد أن أُدفَنَ في وسط الفقراء وكالفقراء. فلا يضع أحد شيئاً على حفرتي، ولا حتى مجرد حجر...».

ولقد نادى خلال الشطر الأول من حياته بوحدة الكنائس كما بشر بوحدة الدين. إذ أن الدين الحق، في رأيه، هو «الدين الذي يرتكز على أكبر سلطة منظورة»؛ والانضواء الإجماعي مقياس الدين الوحيد (بحث في عدم الاكتراث). ثم انتقل لامنيه من الوحدة إلى الاتحاد وحلم بمصالحة واسعة, تتمازج فيها جميع الطبقات. وهكذا ليس الشعب هو البروليتاريا، في رأي لامنيه، بل هو الجنس البشري (تنقص منه أقلية من أصحاب

الامتيازات أو المذنبين): «ستتغلب قضية الشعب. فما يريده الشعب يريده الله ذاتـه... فقـضية الـشعب هـي القـضية المقدسـة، قـضية الله». وتظهـر الديموقراطية بمثابة تحقيق التيوقراطيـة. ولا شـيء أغـرب مـن ذلـك عـن الماركسية أو عن الليبرالية.

ولا ينبغي أن نبالغ في تأثير لامنيه داخل الكنيسة في فرنسة: فلقد ظلت عليه الأكليروس برمتها وأدنى الأكليروس في أغلبيتها الـساحقة كتيمـة علـى أفكار «المستقبل l'Avenir». فقد كـان التـأثير الأقـوى لعمـل لامنيـه خـارج الكنيسة وبصورة مبثوثة. وبدا أنه كان هناك انتشار واسع لكتـاب مثـل كتـاب «كلمات مؤمن»، حتى في الأوساط الشعبية؛ ولقد انتخب لامنيه، الذي كان الضد كلّ الضد لخطيب أو مرافع، في عـام 1848 للجمعيـة الوطنيـة الـتي لم ينهض فيها من جهة أخرى إلا بدور ضعيف.

ومهما يكن من أمر تأثير لامنيه، فـإن الكاثوليكيـة الاجتماعيـة لا تختلط به. فمن الضروري أن نذكر رجالاً مثل مونتالامبير (الـذي تمثـل مراسلاته مع لامنيه إبان القطيعة مع رومـا وثيقـة مـثيرة)، ولا كـوردير (الذي قرر فجأة مغادرة لاشينيه)، وجربي وشارل دوكـو، وفيللنيـف-بارجمون (مؤلف كتاب كبير «مطول في الاقتصاد السياسي المسيحي»)، وأوزانام، وإلخ؛ وأن نذكر مؤسسات مثل جمعية سان فنـسان دو بـول وجمعية سان فرنـسوا إكزافييـه؛ وأن نـذكر منـشورات مثـل «الجامعـة الكاثوليكية»؛ والصلات بين الفوريبرية والكاثوليكية الاجتماعيـة؛ وأن نذكر محاولات الاشتراك الزراعي ذات الوحي المسيحي («صليبية القرن التاسع عشر» لِـ لويس روسو، «البلدية المـسيحية» لِــ هيبوليـت دولا مورفونيه، وإلخ).

أكانت تلك مـشروعات طوباويـة أم إنجـازات متواضـعة للكـاثوليكيين الفرنسيين: فإنهم أبدوا في هذه الحقبة اهتماماً بالمشكلات الاجتماعية يتناقض مع عدم الاكتراث الظاهري على الأقل لليبراليين الذين اسـتقروا في الـسلطة.

بلا شك كان عدد هؤلاء الكاثوليكيين الاجتماعيين قليلاً نسبياً, ولكن أسهموا في زرع الثقة حولهم بالفكرة القائلة بأن الكنيسة ليست قوة محافظة؛ وحتى أن البعض يستخلص من ذلك النظر إلى الكاثوليكية على أنها قوة ثورة، وأن يربط بين الكنيسة وبين ذكريات عام 1789. فالكاثوليكية الاجتماعية إحدى مكونات فكر عام 1848.

* * *

القسم الثالث

الاشتراكية قبل ماركس

ظهرت كلمة اشتراكية Socialisme في وقت واحد تقريباً في فرنسة وإنكلترا ما بين عام 1830 وعام 1840، إلا أنه لم يكن للكلمة في هذه الحقبة إلا معنى على قدر كاف من الغموض: ففي نظر بيير لورو Pierre Leroux إن الاشتراكية تتناقض مع الفردية (مقال في المجلة الموسوعية، تشرين ثاني عام 1833)، وفي نظر روبير أوين Robert Owen إن الاشتراكية بصورة رئيسة نظام من الجمعيات التعاونية. وفي عام 1836 وعام 1838 نشر لويس ريبو Louis Reybeau، المؤلف المقبل لـ«جيروم باتورو» في «مجلة العالمين» سلسلة دراسات عنوانها «اشتراكيون حديثون» (السان سيمونيون وفورييه وأوين). وفي عام 1841 أصدر أوين نشرة بعنوان «ما الاشتراكية؟».

ولقد شهد النصف الأول من القرن التاسع عشر في البلدان الأكثر تصنيعاً في أوروبا مذاهب عديدة في الإصلاح الاجتماعي تختلف اختلافاً عميقاً عن الطوباويات الأناسية أو التدفقات العاطفية في القرن الثامن عشر كما تختلف عن مؤامرة «المتساوين». ولقد ألفى مؤلفو القرن التاسع عشر أنفسهم أمام مشكلة كبيرة لم تكن قد طرحت على ما بلي Mably ولا على موريللي Morelly ولا على بابوف Babeuf ولا على روّاد الاشتراكية البعيدين: ألا وهي النتائج الاجتماعية للثورة الصناعية.

بدأت هذه الثورة ـ كما نعلم ـ في إنكلترا في القرن الثامن عشر، في حين كان تحول الاقتصاد الفرنسي أبطأ بكثير. فما عرفت فرنسة بعد، في الفترة التي كتب فيها سان سيمون وفورييه وبوشيز ولويس بلان وبلانكي والتي ألّف فيها برودون الجزء الأساسي من نتاجه، حُمّى التصنيع الهائلة التي ظهرت في ظل الإمبراطورية الثانية. وبعكس ذلك، شهدت الاشتراكية

الإنكليزية، وبالأخص اشتراكية أوين، بمعرفة حميمة بالوقائع الصناعية التي ما أبعد أن يملكها المنظرون الفرنسيون.

إن مشهد إنكلترا، ولاسيما مشهد الأزمة الإنكليزية بعد عام 1815، هو الذي أوحى بالتنديدات العلنية بالآلية le Machinisme. إذ بعد مكوث في إنكلترا ألف سيسموندي هذا الجنيفي كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي الجديدة أو الثروة في علاقاتها بالسكان» (1819). وليس سيسموندي ثورياً بتاتاً؛ إنه ليبرالي ينتمي إلى حلقة كوبيه؛ ومناوئ جداً للاقتراع الشامل وتتجه تفضيلاته إلى مجتمع من الفلاحين الملاّكين الصغار يزرعون الأرض حسب طرائق كثيفة بمساعدة حكومة تهتم بالنظام والرفاه والجدوى. غير أن سيسموندي يؤكد بقوة أن تفاؤلية ريكاردو و ج ب ساي قد كذبتها الوقائع تكذيباً تاماً:

1ً- إن المزاحمة الحرة لم تولّد انسجام المصالح ولا المساواة في الشروط، كما يؤكد الاقتصاديون الليبراليون، بل ولدت تمركز الثروات.

2ً- إن هذا التمركز يسبب فيض الإنتاج والأزمات.

3ً- إن نمو الصناعة الكبيرة بعيد عن أن يُحسّن مصير الطبقة العاملة ولا يعمل بالتالي إلا على تفاقمه.

ويعرض سيسموندي المساوئ ولكنه لا يقترح أي علاج. فعمله إذن «تشاؤمي ورجعي» كما يقول أيلي هاليفي.

وليست الأفكار المعروضة في «مبادئ الاقتصاد السياسي الجديدة...» خاصة بِـ سيسموندي. فلقد قام بمحاكمة الاقتصاد الليبرالي في أغلب الأحيان مؤلفون ينتسبون إلى التقاليد الملكية والكاثوليكية. فإننا ندرك، حين ندرس عن كثب حركة الأفكار في النصف الأول من القرن التاسع عشر، أن المدارس المختلفة أقل تميزاً واضحاً بكثير مما قد يغرينا بادئ ذي بدء التفكير بذلك. بلا شك إن المذاهب تختلف بعضها عن بعض اختلافاً حقاً، غير أن الرجال الذين ينادون بهذه المبادئ يعملون منها غالباً نوعاً من المزيج، تزول

فيه الخلافات لصالح بعض المعتقدات الأساسية. ولقد أصبح رجال عدة على التوالي، أو في وقت واحد تقريباً، سان سيمونيين وفورييريين، وكاثوليكيين اجتماعيين وقراء لسان مارتان وجوزيف دو ميستر وسان سيمون ولامْنيه وفورييه. وفي فرنسة، كانت للاشتراكية ما قبل الماركسية صلات أكيدة مع الإشراقية والسلفية والرومانسية والمسيحية؛ وكانت لها في إنكلترا صلات مع النفعية.

1- تطور الأفكار الاجتماعية في إنكلترا

إن نمو الآلية Le machnisime السريع ونظام المصنع وتشريعاً قاسياً فرضت على البروليتاريا الإنكليزية شروط وجود قاسية[1]. إذ كان الإصلاح الانتخابي لعام 1832 نصراً للبورجوازية الراديكالية، لا للبروليتاريا التي بدا لها قانون عام 1834 حول المعوزين بمثابة إجراء طبقي أوحت به الرغبة في تقديم أيد عاملة رخيصة لأصحاب المصانع.

ونشأت المذاهب الأولى التي ينعتونها عادة بالمذاهب الاشتراكية في إنكلترا التي هزتها الأزمات العميقة دورياً (في 1815 وفي 1845 خصوصاً): وكانت تُعَدّ لفظتا الأوينية owenisme والاشتراكية socialisme نحو عام 1830 ـ 1840 ككلمتين مترادفتين. بيد أنه من المهم أن نشير إلى نقطتين:

1- لم تكن هذه الأشكال الأولى للاشتراكية بتاتاً ذات شعبية حقيقية.

2- ولم تكن بتاتاً حركة شعبية أصيلة مثل الميثاقية le chartisme بالحركة الاشتراكية حقاً.

أ- أوين

كان روبيرت أوين Robert Owen (1771-1858) رب عمل كبير: إذ أدار في التاسعة عشر من عمره مصنع غزل قطن يتألف من 500 عاملاً. وكان يشعر بأنه غير مدين بثروته إلا لنفسه ذاتها، فسيرة حياته الذاتية هي حياة عبرة على

(1) انظر شهادة سيسموندي في عام 1819، وفيما بعد شهادة أنجلز، في «وضع الطبقات العمالية في إنكلترا»، في 1844.

طريقة فرانكلين أو لافيت Laffitte أو فرانكلين Franklin. فلقد كان هذا العصامي القنوع والمقصد والمنهجي والمتفائل بتفاؤل لايني رجلَ عمل يؤمن بالعقل الكلي القدرة. وكان مثله الأعلى: «التكوين المتكامل، مادياً ومعنوياً، للرجال والنساء الذين سيفكرون دائماً ويتصرفون بصورة عقلانية».

ويعدّ رب العمل المحسن هذا، الذي لا يتراجع أمام المآثر التافهة (فلننظر في إعلانه للاستقلالية الدينية في آب 1817)، الإنسان كنتاج مُصَنّع؛ ويعتقد بأن الخُلْق نتاج البيئة الاجتماعية والظروف الخارجية، ويؤمن بفضيلة التربية البارزة. ومن الناحية الزمنية، أوين من أوائل التربويين لعصر تربوي إلى أقصى حد.

وهو ينشد إصلاحاً عميقاً للمجتمع، غير أن الوصفات التي يبشر بها لتحقيق هذا الإصلاح متعددة، ويمكن أن نميز خمسة أشكال متتالية من «الأوينية». وبلا شك ليس هذا التعاقب دقيقاً، بيد أن فكر أوين قد تطور من محبة الخير الإنساني عند رب العمل إلى الهداية الاجتماعية.

1ً- محبة الخير الإنساني عند رب العمل: إن محبة الخير الإنساني من قبل رب العمل كما طبّقها أوين في نيولانارك في بداية حياته المهنية، تتلخص في: تحسين السكن والصحة العامة، وبناء المدارس، وزيادة الأجور وتقليص مدة العمل وإلخ. وبدا أوين أنه أحرز نتائج أدهشت معاصريه باتباعه مناهج خاصة في بعض الأحيان (مثل إقامة مؤشر قرب كل عامل يتيح الرؤية الفورية، بفضل ألوان مختلفة، ما إذا كان العامل جيّد جداً أو جيّد أو وسط أو سيء)، غير أن عمله في نيولانارك كان عمل «رب عمل مستنير»، لا عمل رجل اشتراكي.

2ً- اللجوء إلى الدولة: وظل اللجوء إلى الدولة زمناً طويلاً إحدى ثوابت فكر أوين. إذ سعى عبثاً من أجل تبني قانون يعدّل تعديلاً جذرياً شروط عمل الأطفال؛ فالقانون الذي تم أخيراً في عام 1819 مختلف كثير الاختلاف عما كان يبتغيه أوين. وفيما بعد اتّكل أوين على الدولة من أجل تشجيع تجاربه في الشيوعية الزراعية أو في مصرف التبادل.

3- الشيوعية الزراعية: إن أوين، مثله مثل فورييه، يفضل الزراعة تفضيلاً واضحاً؛ وهو يحلم بإذابة الصناعة في الزراعة ويتوخّى خلق قرى نموذجية تستبعد الملكية الخاصة استبعاداً كلياً. وهكذا تختلف جماعات أوين عن «المستوطنات الكتائبية» (فلانستر Phalanstére) عند فورييه في أمرين:

أ- فهي جماعات زراعية بصورة رئيسة في حين أن «المستوطنات» الفالانستر متعددة النشاطات؛

ب- ويجب أن تزول منها الملكية الخاصة، في حين يرتئي فورييه توزيعاً تناسبياً حسب مساهمة كل واحد (5/12 للعمل و4/12 لرأس المال و3/12 للموهبة).

ولقد منيت محاولات الإنجاز بالإخفاق الكامل (لاسيما نيوهارموني، وقد أقامها أوين في الولايات المتحدة).

4- الاشتراكية التكافلية والتعاونية: يعتقد أوين بأن العمل مقياس القيمة، ويريد أن يؤسس مصرفاً يجري فيه تبادل بطاقات العمل. وكان من ذلك «مصرف التبادل العادل» الذي تأسس عام 1832 وزال عام 1834. وتقترب أفكار أوين في هذه النقطة من الأفكار التي عبر عنها برودون Proudhon في عامي 1848-1849 (مشروع إقامة مصرف تبادل وصك تأسيس «مصرف الشعب») وفي عام 1855 (مشروع شركة المعرض الدائم). فعند برودون كما عند أوين إن المسألة مسألة اشتراكية مقتصرة على التبادل، دونما تنظيم اشتراكي للإنتاج.

وتلامذة أوين هم الذين ساهموا في إنماء الحركة التعاونية. وكان يشجع أوين بروح التنازل هذه الحركة التي كانت تبدو له بأنها تحركها النوايا الطيبة غير أنها كانت تبدو له بأنها تدع مجالاً واسعاً للروح المركانتيلية التجارية.

5- وفي مؤلفاته الأخيرة، يجعل أوين من نفسه نبياً لـ«تخليصية اجتماعية» أفصحت عن نفسها جيداً في «العالم الأخلاقي الجديد» (فلننظر

على الأخص في «تعليم العالم الأخلاقي الجديد» في آخر كتاب دولليان عن أوين، ص337-351). ويعلن مملكة الله على الأرض ومجيء عصر الفضيلة والسعادة؛ ويكرر بلا انقطاع أن «الأزمنة اقتربت». إذاً تنطلق الأوينية من الأبوية وتفضي إلى نوع من النزعة الألفية العلمانية.

ولقد كانت شهرة أوين كبيرة جداً في عصره، وأكبر بما لا يقاس من شهرة سان سيمون: وذلك لأن مذهبه كان يسير التمثل من البورجوازية، ولأنه ظل مذهباً بورجوازياً في جوهره. وكان سهلاً نسبياً أن توضع جانباً شيوعيته الزراعية كي لا يُحتفظ إلا بخليط، من النفعية والمثالية، ومن الأبوية والتعاون، يسمح لأناس مختلفين اختلافاً كبيراً بأن يعلنوا عن أنفسهم أيضاً تلامذة له. وأجاب أوين في عام 1841 عن سؤال: «ما الاشتراكية؟» قائلاً: إن الاشتراكية هي «النظام العقلاني لمجتمع يقوم على الطبيعة». فمن لا يوقع على تعريف بهذا الإبهام؟

ولقد انتقد أوين بنتام، بيد أنه أقرب إليه - وإلى «فلاسفة» القرن الثامن عشر - منه إلى عمال نيولانارك. وما كان مذهبه شعبياً البتة، إلا أنه ساهم في الوثوق بمفهومين، هما:

1ً- الفكرة القائلة بأنه يمكن إصلاح المجتمع انطلاقاً من جماعة نموذجية- وهي فكرة طوباوية بالمعنى الصحيح وسنعثر عليها عند عدد من المنظّرين الفرنسيين، وعلى الأخص عند فورييه.

2ً- الفكرة القائلة بأن الإصلاح الاجتماعي مستقل عن العمل السياسي وعن الاستيلاء على السلطة.

ب- حركة الميثاق

يستهين أوين وتلامذته بالعمل السياسي؛ ويعتقدون بأن الاقتراع العام والحقوق السياسية ليست بشروط مسبقة لتأسيس القرى الشيوعية. وفي عام 1837 قال أوين: «إن المساواة أيسر من أي إصلاح آخر».

وبالعكس لا يصوغ «ميثاق الشعب» (8 أيار 1838)، الذي أضفى اسمه على الحركة الميثاقية، سوى مطالب سياسية مثل: سنوية البرلمان، اقتراع عام، مساواة بين المناطق الانتخابية، إلغاء الضريبة المفروضة على الناخبين، الاقتراع السري، تعويض برلماني.

والميثاقية في الأصل حركة شعبية. إذ لم تضم «جمعية الناس العاملين»، المؤسس عام 1836، إلا عمالاً. فأوائل زعماء الميثاقية هم لوفيت Lovett، العامل العصامي، والتلميذ السابق لأوين، وبرومتير أوبريان Bromterre O'Brien، البورجوازي اليعقوبي، المعجب الكبير بروبسبيير وبابوف، وبن بو Benbow، صاحب الحانة الديماغوجي الذي أعلن صيغة الإضراب العام.

وضمّت الميثاقية الأولى عدداً من الأوينيين المنشقين، الذين نفروا من اعتقادية أوين ولم يعودوا يتكلون عليه لتحقيق إصلاح اجتماعي. فهم يعتقدون بأن اكتساب الحقوق السياسية هو الوسيلة الوحيدة لتأمين توزيع جديد للثروات وأن الديموقراطية أقصر طريق للوصول إلى الاشتراكية.

وتحولت الميثاقية إلى حركة ثورية عندما انتشرت في المناطق الصناعية في الشمال الغربي، وأطاح فيرغوس أو كونور Feargus O'Connor بزعامة الميثاقية الأوائل؛ إذ كانت فصاحته تلهب الجماهير الشعبية.

وابتداء من عام 1843، أخذت الميثاقية في التدهور. وتفككت نهائياً بعد تظاهرة نيسان 1848 وبعد العريضة الزائفة الممهورة بما يقرب من ستة ملايين توقيع.

والميثاقية هي المثل الوحيد قبل 1848 عن حركة عمالية تحركها إيديولوجيا طبقية: إذ رفض الميثاقيّون بجملتهم أن يتعاونوا مع الراديكاليين، وعارضوا مدة طويلة الحملة من أجل المبادلة- الحرة التي يدينونها كمناورة من البورجوازية الصناعية. غير أن هذه الإيديولوجيا العمالية ليست بإيديولوجيا اشتراكية بتاتاً. فالمسألة مسألة تمرد أوّلي ضد الآلية والبؤس؛ ولَمْ

يعرض أوكونور- الأقل اشتراكية من أي إنسان ـ للعمال الذين كانوا يصفقون له إلا الصورة المثالية للفلاح الملاك (فلننظر تأسيس مدينة أوكونور في عام 1847). فلقد قامت الميثاقية على الحنين للماضي ومواضيع مقتبسة من فلسفة القرن الثامن عشر ومعتقد الثوريين الفرنسيين وتوكيد نوع من الاشتراكية الأبدية. ففي اللحظة نفسها التي أكدت فيها البروليتاريا الإنكليزية وجودها كطبقة، أظهرت بأنها غير صالحة لوضع إيديولوجيا طبقية.

2- الاشتراكيات الفرنسية

يتمسك مؤرخو المذاهب الاشتراكية في أيامنا هذه على الأخص بآثار سان سيمون Saint-Simon وفورييه Fourier وبرودون Proudhon. بلا شك إن هذه الأعمال الثلاثة أصل من جميع الأعمال التي كانت تعرض تنظيماً جديداً للمجتمع طوال النصف الأول من القرن التاسع عشر. بيد أن أعمالاً أقل أصالة كان إشعاعها أكبر بلا شك في الآونة ذاتها. تلك هي حال لويس بلان وصيغته الشهيرة في «تنظيم العمل» التي أصبحت عقيدة لجمهور غفير جاهل بلا شك لتفاصيل كتبه. وتلك هي أيضاً حال بيير لورو Pierre Leroux الذي نعثر في نتاجه على معظم المواضيع المنتشرة عند معاصريه؛ ويقدم بيير لورو، عندما يدفع نزعة التأليف إلى حد الاختلاط الكلي، ضرباً من «الصورة- النموذجية» لاشتراكية عطوفة تختلط بدين الإنسانية؛ إنه بيرانجيه Béranger الاشتراكية.

وهناك بواعث من طبيعة تربوية تلزمنا بتمييز فئتين من المذاهب:

1ً- المذاهب التي تضع على الصعيد الأول إصلاح الاقتصاد، ولا تتكل على الديموقراطية السياسية من أجل تحقيق الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي وهي: السانسيمونية والفوريرية والبرودونية.

2ً- المذاهب التي لا تفصل الإصلاح الاجتماعي عن الديموقراطية السياسية ولا عن ذكريات «الثورة الفرنسية» مثل: كابيه Cabet، بوشيز Buchez، بيير لورو ولويس بلان وبلانكي Blanqui.

إلا أن مثل هذه التحليل يلزمنا بإجراء تمييزات بين مختلف المذاهب وهي تمييزات لم يدركها دائماً المعاصرون. وإن لم تنفذ أعمال منظري المذاهب البتة إلى الجماهير، فإن بعض المواضيع الأولية لكن التي شعروا بها بقوة إنما تفرض نفسها على ما هو مشروع بأن يسمى الوعي الشعبي. ونتساءل أيضاً في الختام كيف يكون من الممكن أن نستخلص الخطوط الكبرى للإيديولوجيا الشعبية للحقبة التي سبقت ثورة عام 1848.

أولاً : إصلاح المجتمع

أ- السان سيمونية :

كان السان سيمونيون ذوو الانتماء الوثيق قلة، إلا أن السان سيمونية قد أثرت بعض التأثير في الأوساط القيادية الفرنسية. فالمذهب السانسيموني، الذي صدر في فرنسة التي ما زالت بعد زراعية بصورة أساسية، قد أنبأ ونادى بثورة صناعية ساهم السان سيمونيون من جهتهم بتحقيقها في ظل الإمبراطورية الثانية.

إن سان سيمون يؤمن بالعلم وتقدمه المستمر وبوجود علم اجتماعي يعود إليه أمر استخلاص المبادئ الأساسية فيه، فهو يهتف «فلتتراجع التجريدات أمام الأفكار الوضعية» ويستنتج: «أن لعلم المجتمعات مبدأ من الآن فصاعداً. فهو قد غدا وضعياً». وكان لسان سيمون أوغيست كونت كأمين للسر، إذ نشأت الكونتية مباشرة من الوضعية السان سيمونية.

والوضعية السانسيمونية وضعية انفعالية ومتأثرة بالرومانسية. وكان يشعر سان سيمون بضغف عظيم نحو العلم وهو ديني، فهو يقول «إن المشروع الذي قمت به فوق طاقتي، إني أعرف ذلك وأتوخى تجاهله، فما عندي إلا التمجيد لنفسي، ولكن عندي منه الكثير».

أ- سان سيمون والسانسيمونيون :

1- السان سيمونية هي أولاً مذهب رجل هو كلود ـ هنري دو روفروا، الكونت دو سان سيمون (1760-1825). شارك، وهو الأرستوقراطي المستنير، بحرب «الاستقلال» الأمريكي الذي قدمه فيما بعد كنطقة انطلاق لتفكيره السياسي. فلقد كتب في عام 1817 في المجموعة المسماة: الصناعة L'industrie قائلاً: (استشفيت منذ تلك اللحظة بأن «الثورة الأمريكية» كانت تشير إلى بداية عصر سياسي جديد وأن هذه الثورة كان لابد لها أن ترسم بالضرورة تقدماً هاماً في الحضارة العامة وأنها ستسبب بعد قليل تغيرات كبيرة في النظام الاجتماعي الذي كان يوجد عند ذاك في أوروبا». وربح ثورة بالمضاربة بالأملاك الوطنية وأفلس بنفس السرعة التي اغتنى بها. وسعى، هذا النبي الذي لم يفهم، لأن يكون مستشاراً سياسياً للبورجوازية الرأسمالية الفتية. ونشر قبيل موته بقليل كتاب «مسيحية جديدة» (1825).

2- وتكونت المدرسة السانسيمونية بعد وفاة سان سيمون وبدأ عرض المذهب في عام 1828. واجتذبت السانسيمونية بعض المتآمرين السابقين (مثل بازار وبوشيز) وكثيراً من المهندسين والتقنيين (البوليتكنيك) (انفانتان وميشال شوفالييه وتالوبو وجان رينو وأدوار شارتون، وإلخ) ومن بينهم عدد من اليهود (أولند رودريغ والبرير، وإلخ). وهنا يجب أن نبرز بخاصة الإغراء الذي مارسته السانسيمونية على مدرسة البوليتكنيك.

وينطوي تاريخ السانسيمونية على تفان سخي وحدوس نبوية وحوادث مضحكة (كالاعتزال في مينيلمونتان) ومحاكمات ذات دوي والعديد من الانشقاقات حتى التشتت النهائي.

وقد يكون مما لا يستغنى عنه، في عرض أكثر تفصيلاً، أن نميز بوضوح ما يخص سان سيمون وما يخص خلفاؤه؛ وقد يجب كذلك أن نشير إلى الخلافات بين خلفائه ذاتهم (فلننظر في معارضة بازار لصوفية انفانتان المفرطة). وعلى الجملة، ومع التشديد حتى الكاريكاتور على السمات

الدينية للمذهب (الزيّ، الطقسية، الأناشيد، التراتبية الكنسية، وإلخ). يبدو أن السانسيمونيين قد ألحوا على الجوانب العملية، وعلى كل ما كان يمكن أن يغري جيلاً متعلقاً بالمثل الأعلى بدون شك، لكنه جيل شغوف أيضاً بالجدوى والنجوع. وبالمقابل، لم يعرضوا كثيراً الأفكار- التي كان يمكن أن تظهر لهم عسيرة التحقيق- تلك التي عرضها سان سيمون حول «التنظيم الجديد للمجتمع الأوروبي» (1814) والمنفعة التي قد يقدمها تأسيس برلمان أوروبي.

وبالتالي إن سانسيمون السانسيمونيين أكثر تربوية وأوفى عملية من سانسيمونية سان سيمون. إلا أنها على وجه العموم أكثر أمانة بكثير على فكر سان سيمون مما كانت فوريبرية المدرسة الفوريبرية أمينة على فكر فورييه.

ب- مذهب في الإنتاج :

إن السانسيمونية قبل كل شيء مذهب الإنتاج، فهو يقول: «إن السياسة هي العلم الذي موضوعه نظام الأشياء الأكثر تنشيطاً لجميع أجناس الإنتاج». ويشدد سان سيمون على النفع العالي للمنتجين، في حين كان يهتم آدم سميث ومنظرو المدرسة الليبرالية على الأخص بالمستهلكين. ذلك هو معنى «المثل» الشهير (1819) القائل: «نفترض أن فرنسة فقدت فجأة الخمسين الأوائل من علماء الفيزياء عندها والخمسين الأوائل من علماء الكيمياء، إلخ). ففي رأي سان سيمون قد يمكن لفرنسة أن تفقد دونما ضرر العائلة المالكة والوزراء والموظفين ذوي المناصب العالية، «وجميع المستخدمين في الوزارات» والاكليروس ذوي المناصب العالية والقضاة والـ 10000 ملاّكاً الأوفر غنى بين أولئك الذين لا يزرعون أراضيهم بأيديهم - أي في المجموع الـ30000 شخصاً الذين يعدّون أهم الأشخاص في الدولة؛ بالمقابل سوف تكون هناك كارثة قومية إذا فقدت فرنسة الـ«... الأوائل من العلماء والفنانين والحرفيين فيها». ويظهر بين الـ3000 رجل المطلوب إنقاذهم 600 مزارعاً مستثمراً و200 تاجراً و200 عالماً و 260 كاتباً وفناناً و250 إلى 300 ممثلاً

للمهن الحرة، حيث يتألف الباقي من الصناعات والمهن؛ ويجب الاحتفاظ بِـ50 مصرفياً وكذلك الاحتفاظ بِـ50 معلماً حداداً و50 معلماً في صناعة السكاكين وإلخ.

هكذا يقيم سان سيمون تمييزاً أساسياً بين المنتجين وفارغي الأشغال (الذين ينعتهم بالزنابير). ويحتفظ للمنتجين بكلمة «صناعيين» «industriels»، التي يستعملها أوسع استعمال ابتداء من عام 1817: «النظام الصناعي Systéme industriel» 1821-1822 و«تعليم الصناعيين Catéchisme des industriels» 1823-1824؛ كما ألف روجيه دوليل Roget de Lisle في عام 1821 نشيد الصناعيين Chant des industriels: «الفخار لنا، أبناء الصناعة!»؛ ويؤكد سان سيمون قائلاً: «إن الطبقة الصناعية هي الطبقة الأساسية، وهي الطبقة المرضعة للمجتمع».

ويجب أن لا نخطئ في فهم تعبير «طبقة صناعية». ففي نظر سان سيمون المزارع المستثمر وصانع العربات والنجار هم صناعيون. والصناعيون هم المنتجون بأي إنتاج تعلق الأمر؛ فهو يسجل في «طبقة» واحدة المصرفي وملاّك الأراضي وصانع الأقفال.

ج- تكنو قراطية:

تكمن المهمة الأشد إلحاحاً في تنظيم الاقتصاد: «لقد كانت فلسفة القرن الأخير فلسفة ثورية، أما فلسفة القرن التاسع عشر فيجب أن تكون مُنَظِّمة». ويعتقد السانسيمونيون بفضيلة التنظيم l'organisation (فلننظر النشرة المعنونة بِـ«المنظم l'organisateur» 1819-1820).

ويهم تنظيم الاقتصاد أكثر من المؤسسات السياسية بكثير: «نعلق أهمية مغالية على شكل الحكومات». فعلى هذا النحو تؤكد السانسيمونية على أولية الاقتصادي على السياسي: «وما كان إعلان حقوق الإنسان، الذي نظروا إليه كحل مشكلة الحرية الاجتماعية، ما كان في الحقيقة إلا صيغتها». ولا يوحي سان سيمون بالتمييز الذي سيغدو كلاسيكياً بين الحريات الصورية الشكلية

والحريات الحقيقية فحسب بل يضع موضوع تساؤل مبادئ الليبرالية السياسية والديموقراطية ذاتها.

وليس سان سيمون بالديموقراطي؛ فهو يعدّ أن اللامساواة طبيعية وخيّرة، ويعتقد بمزية النخبة. وفي التراتبية السان سيمونية يُصنَّف كل واحد حسب طاقته، ويُجزى حسب أعماله. وهو يشكك بالسياسيين كما يشكك بالعسكريين. وما يطلبه من الحكومة إنما هو تنظيم الاقتصاد والائتمان على الأخص؛ إذ يتربع المصرفيون على ذروة التراتبية السان سيمونية. وحسب رأي سان سيمون إن الحكم بالمعنى الدقيق هو حكم تكنوقراطي.

وهكذا يكون سان سيمون سلف جميع أولئك الذين امتدحوا مزايا «حكومات التقنيين» وأخذوا على فرنسة دورياً «خوفها من الاقتصادي».

د- نقد النظام القائم:

يبدو أن هذه النزعة الاقتصادية تضع السانسيمونية في موقع بعيد جداً عما نسميه في يومنا هذا مذهباً اشتراكياً.

ومع ذلك، ولو أن الحلول التي يقترحها السان سيمونيون يمكن أن توصف بصعوبة بأنها اشتراكية المذهب، فإن نقد سان سيمون للاقتصاد الليبرالي ينبئ بالنقد الماركس. فلقد تحدث أنجلز، في كتابه ضد دوهرنغ عن «سعة النظرات العبقرية» عند سان سيمون. ولا يختلف إلهام سان سيمون عن وحي ماركس؛ وهدفه الإصلاح الاجتماعي: أي «تحسين الوجود المادي والمعنوي للطبقة الأشد فقراً بأسرع ما يمكن». ويشدد منهجه على أهمية البنية- التحتية الاقتصادية ويقيم تمييز الطبقات على العمل. «ليس هناك من تغيرات في النظام الاجتماعي أبداً بدون تغير في الملكية» هذا ما كتبه سان سيمون منذ عام 1814. وعلى هذا النحو تنبئ نصوص كثيرة لسان سيمون عن المواضيع الأساسية لماركس.

وفي النهاية ولو أن سان سيمون ذاته يحترم الملكية (مع طلبه تنظيمها من جديد بإشراف الدولة) ولو أنه احتفظ بهذا الصدد بعقلية مشتر سابق للأملاك الوطنية، فإن بعض تلاميذه ذهب إلى أبعد منه بكثير وعدّ الملكية بمثابة وظيفة اجتماعية وأعلن موقفاً ضد الإرث، إذ يمكن أن نقرأ في عرض «المذهب»: «إن الحق الوحيد الذي يضفيه سند المالك هو إدارة الملكية واستعمالها واستغلالها».

هـ- أحلام وإنجازات:

لكي نقدر السان سيمونية حق قدرها، ينبغي أن نقارن بين الأحلام والإنجازات.

وإن الأحلام لعظيمة إذ يتوخى السان سيمونيون تحقيق إصلاح شامل إجمالي للمجتمع. ولا يكتفون بالإنجازات الجزئية، مثل المنشآت الوطنية. بل يعتقدون بوحدة الجنس البشري ويبتغون إقامة الوفاق والانسجام الشاملين. ويتكلون على نمو الصناعة ووسائط النقل لإقامة سلم نهائي. وهم قانعون بأن العصر الذهبي للإنسانية ليس في الماضي بل في المستقبل. أما «الديانة السان سيمونية»- إذ أن هذه المدرسة اتخذت لها هذا العنوان بعد عام 1830- فهي دين التقدم قبل كل شيء؛ وهي ليست تأملاً فردياً (السان سيمونية مناوئة للبروتستانتية مناوأة أساسية)، بل تعاطف اجتماعي وقاعدة جماعة.

ولقد حقق السان سيمونيون مثلهم الأعلى تحقيقاً عيانياً. وساهموا، كمهندسين وماليين وإداريين، في إنشاء أوائل الخطوط الحديدية في فرنسة، وقد شارك الأب انفانتان عن كثب بهذا المشروع. وأرسى فورنيل Fournel وانفانتان Enfantin المخططات الأولى لقناة السويس التي تحققت على يد سان سيموني سابق هو فردينان دو لوسيبس Ferdinand de Lesseps؛ ونظم الإخوان بيرير Péreire ائتمان المنقولات le credit mobilier، وأصدر إدوار شارتون Edouard Charton مجلة شعبية بسحب كبير: المخزن المستطرف le magazine pittoresque؛ وأسس شارل دو فيرييه Charles Duveyrier وكالة

الإعلان الأولى للصحف؛ وكان ميشال شوفالييه Michel Chevalier أحد المستشارين الاقتصاديين لنابوليون الثالث وظهرت الإمبراطورية الثانية ـ وهي نظام استبدادي يشجع الاقتصاد والمصرف ـ من بعض النواحي وكأنها إنجاز متأخر للأحلام السان سيمونية.

أهي إنجازات أم خيانة؟ هل كان السانسيمونيون غير أوفياء لأحلام شبابهم، أم أنها لم تكن بيدهم وسيلة أخرى لتحقيقها؟ على كل حال، لا شيء أقل طوباوية ولا شيء أقل اشتراكية من مشاركة السانسيمونيين تلك في نهوض الرأسمالية الفرنسية.

ب- فورييه

إن نتاج شارل فورييه Charles Fourrier (1772-1837)، المفعم بالعروض المستغربة (كيف نحبب بالرياضيات فتاة تحب الثوم) والتنبؤات (سوف يصبح ماء البحر شروباً وسوف تحل محل الحيتان مضادات للحيتان تساعد في جر السفن)، قد أثر تأثيراً لا بأس به إلا أنه أقل من تأثير سان سيمون.

ومع ذلك يسترعي هذا النتاج الاهتمام من ثلاث نواح، هي:

1ً- البحث عن تقديم تفسير شامل للكون وإظهار ذلك الولع بالوحدة الذي يسم بداية القرن التاسع عشر؛

2ً- تقديم نقد حاد جداً للنظام الرأسمالي.

3ً- اقتراح مخطط جمعية طوعية، تظهر فيها بصورة مضخمة ومنهجية مطامح منتشرة انتشاراً غامضاً إنما واسعاً في البورجوازية الصغيرة والطبقة الحرفية اللتين تهددهما الثورة التجارية، وكذلك في بروليتاريا لم تحتز بعد وعياً بتشكيل طبقة. وعلى هذا النحو يساهم نتاج فورييه بتنوير عقلية مجتمع.

أ- المستوطنة الكتائبية حسب فورييه :

إن فورييه، هذا «النمط من العازب المسن المتذمر والعنيد» (م. لورواي) و«المحب لولائم الضيوف» (ر. موبلان)، هو شخص بلزاكي. ولقد عاش ابن بائع

الأجواخ هذا، عيشة متواضعة لوكيل تجاري متجول ومستخدم من صغار المستخدمين، وظل ينتظر حتى موته المتموّل الذي كان عليه أن يساعده لإصلاح الكون.

ذلك أن فورييه كان يشعر بأنه اكتشف اكتشافاً رئيساً عندما أكَدَ أن مبدأ الجاذبية لا يحكم العالم المادي فحسب بل العالم الاجتماعي أيضاً. ويرجع برأيه علم المجتمعات إلى علم رياضيات للعواطف (أو الأهواء) Passions. وبالتالي يصنف العواطف الإنسانية بدقة لا من غير نوع من الميل إلى الشبقية؛ وهو، على غرار السان سيمونيين الذي كانوا ينادون بـ«رد الاعتبار إلى الجسد»، يريد أن يمجد العواطف بصورة رومانسية من أجل أن يقيم الانسجام الكوني. وينتقد فورييه المجتمع الذي يحيطه انتقاداً لا ينضب؛ وهو، كما قال أنجلز في ضد- دوهرنغ، «إنه أحد أكبر الناقدين في جميع الأزمنة».

ويقول فروييه «كل شيء مفسود في النظام الصناعي؛ إنه عالم بالمقلوب». وهو لا يحب الصناعة بعكس السان سيمونيين: «تتقدم صناعات المانيفاتورة بنسبة إفقار العامل». ويجب على الإنسان أن لا يكرس للصناعة إلا ربع وقته في الحد الأقصى؛ وينبغي بالتالي أن توزَّع المصانع في الأرياف لكي يستطيع العمال أن يكرّسوا جزءاً من وقتهم إلى أعمال الحقول. وهناك لدى فورييه، الذي عاش في مدينة ليون وأبصر عن كثب الشقاء العمالي، ميلاً واضحاً للزراعة وعلى الأخص للبستنة. فالزهور والثمار والوجبات تشغل مكاناً واسعاً في عالم فورييه. وعلى كل حال، يلاحق فورييه التجارة والتجار بحقد شديد. فالتجار طفيليون يكمن فنّهم كلّه في البيع بستة قروش ما يكلّف ثلاثة منها وأن يشتروا بثلاثة ما يكلّف ستة منها. والتجارة تخلق «إقطاعية تجارية مالية» وتشجع حكم أصحاب المصارف (الذين يحكم عليهم فورييه بتعاطف أقل بكثير مما يفعل سان سيمون). وتولد الليبرالية الاقتصادية فوضى وبؤساً تعرض إنكلترا مشهدها الكئيب: إذ يتحدث فورييه بلا لطف عن «تجار لندن» وعن الجشع الإنكليزي.

وهكذا بينما ينادي تلامذة سان سيمون بتحويل للاقتصاد عميق، يبدو أن فورييه يتحرّز من ذلك؛ وبينما يلح السان سيمونيون على ضرورة زيادة الإنتاج، يشدد فورييه على عبث جميع النظريات التي لا تفضي إلى زيادة رفاه المستهلكين.

ومن أجل إصلاح المجتمع، يتّكل فورييه على المستوطنات الكتائبية les phalanstéres، أي على ضرب من المجتمعات المغلقة، التي تتشكل من ما يقرب من 1600 شخصاً يجب عليهم أن يضطلعوا بجميع الوظائف الاجتماعية إذ يتعاقب بعضهم بعد بعض لتجنب التخصص المفرط. ويصف فورييه وصف المعجب إطار المستوطنة والممرات الزجاجية والمدفّأة وقاعات الطعام حيث ينتظر المستهلكين 40 طعاماً مختلفاً. وبما أن العمل يجب أن يظل جذاباً. يجري سكان المستوطنة بلا توقف من زراعة الورود إلى جزّ الخراف.

وليست المستوطنة الكتائبية بنظام شيوعي البتة. إذ يكره فورييه الفوضى ويحترم الميراث ويعدّ الغنى والفقر طبيعيين؛ ويبحث عن اجتذاب الرأسماليين بتأميلهم بالأرباح المدهشة إذا استثمروا أموالهم في المستوطنات الكتائبية.

ولا يتّكل فورييه على الدولة من أجل إنشاء المستوطنات؛ إذ تتكون المستوطنات بحرية، بـ«اتفاق عاطفي». ويأتي تجديد تنظيم المجتمع من الأدنى، لا من الأعلى كما كان يفكر السان سيمونيون. وعلى غرار برودون، يمتلئ فورييه رعباً من نظام تسلطي ومركزي. والدولة بنظره اتحاد جمعيات حرة.

ولا يثق فورييه بالثورات، ويدين بشدة ثورة 1789. وهو مناوئ للديموقراطية ومناهض للمساواة. ويضع فورييه جميع آماله في جمعيات ثقل عن عن (2000) عضواً، ويعتقد أنه، في سبيل إصلاح المجتمع برمته، من المهم أولاً إنشاء بعض الجمعيات الكاملة.

ب- إنجازات فورييريه :

لقد جرت محاولات عديدة من نمط المستوطنات الكتائبية لا في فرنسة فقط بل في الولايات المتحدة وإنكلترا وروسيا، وإلخ. (فلننظر حول هذه النقطة دراسة هنري دوروش Henri Desroche المفيدة جداً: الفورييرية المكتوبة والفورييرية العملية. حاشية حول الدراسات الفورييرية المعاصرة، في كتاب إميل بولا Emile Poulat, «الدفاتر المخطوطة لِـ فورييه»، باريس، دار نشر مينوي، 1957، 223ص) ولقد أخفق كثير من هذه المحاولات (وعلى الأخص محاولة كونديه سورفوجره)؛ وعندما نجحت بعض المحاولات فبالأحرى نجحت في صورة جمعيات تعاونية لا في صورة مستوطنات كتائبية حقيقية. (فلننظر بهذا الصدد أعمال ج غومون حول أ. دو بونار ودراسته: من الطوباوية المستوطنية إلى النزعة إلى الجمعيات الفرنسية في عام 1848، في «دراسات في التقاليد الفرنسية للجمعية العمالية»، دار نشر مينوي، 1956، 148ص).

ج- الفورييرية بعد فورييه :

بعد وفاة فورييه عام 1837، أصبح فيكتور كونسيدران Victor Considérant، التلميذ السابق في «المدرسة المتعددة التقنيات»، (البوليتكنيك) رئيساً للمدرسة الفورييرية والناشر الرئيس للمذهب على الأخص في صحيفة «الديموقراطية السلمية» la démocratie pacifique التي ظهرت ابتداء من عام . ويذكر إيمل بولا، في المؤلف الهام الذي كرسه على فورييه، بالصراع الذي ثار بين أنصار الفورييرية الأرثوذكسية، ويمثلهم فكتور كونسيدران والفورييريين المنشقين، الذين يعنون بالإنجازات التعاونية أكثر مما يهتمون بالنظريات الاجتماعية. إن الفورييريين الأرثوذوكس، و«هم أناس معقولون وطيبو المعشر»، يعدون كأن من واجبهم أن يسدلوا الستار على خوارق فورييه ومبالغاته؛ فأحجموا طيلة عدة سنوات عن نشر مؤلفاته، وعندما قرروا النشر سلكوا طريق

الانتقاء والقص المنكرين أشد نكران. وهكذا نشرت مؤلفات فورييه «بصورة غير متناسقة وغير كاملة ومجتزأة». ولقد عمل إميل بولا Emile Poulat عملاً نافعاً على وجه الخصوص عندما نشر كشف مخطوطات فورييه التي حُفِظت في «دار الوثائق القومية» Archives nationales.

وليست الحركة التعاونية طبعاً بدون صلة بفكر فورييه، إلا أنه قد يكون من الغلو تماماً أن يُقدَّم فورييه على أنه نبيّ التعاون ومُؤَسِّسُه. ومن الجائز أن نظن بأن فورييه قد أقام دونما حماسة حكمه على تعاونيات الاستهلاك؛ وحتى، مع أسفه لغياب طموحها الإصلاحي إصلاحاً واسعاً، ربما كان قد رأى فيها تجلي تلك الروح التجارية المالية التي كان يحقد عليها. ويبدو لنا أن هنري دوروش وإميل بولا، مدفوعين بتعاطفهما مع فورييه، قد ضخما من نفوذه نوعاً ما.

ج- برودون

من غير المستطاع الفصل بين البرودونية وحياة برودون؛ فالبرودونية هي أولاً حضور رجل.

إن بيير - جوزيف برودون Pierre-Joseph Proudhon (1809 ـ 1865) ابن لصانع براميل وطبّاخة. ولقد رعى الحيوانات في حقل قرب بيزانسون Besançon (فلننظر النص الشهير «العدالة في الثورة وفي الكنيسة»، الدرس الخامس، الفصل الرابع: «يا لها من لذة أن ألتفَّ فيما مضى بين الأعشاب الطويلة التي كنت أرغب في رعيها، على غرار بقراتي...»). وأقسم أن يظل وفيّاً للطبقة العاملة وأن «يعمل بلا تراخ... للتحسين الفكري والأخلاقي لأولئك الذين يطيب له أن يدعوهم بإخوانه وصحبه» (رسالة إلى أكاديمية بيزانسون عام 1838).

وكانت حياته «على طريقة بيغي»، وأهم أحداثها هي:

- القطيعة مع كارل ماركس في عام 1846. فلقد رد ماركس على كتاب برودون «نظام التناقضات الاقتصادية أو فلسفة البؤس» بكتاب «بؤس الفلسفة»؛

- انتخاب برودون للجمعية الوطنية في عام 1848 لم يتوصل فيها لإسماع صوته (فلننظر شهادة فكتور هوغو في «أمور رأيتها» وشهادة توكفيل في كتابه «ذكريات»)؛

- الحكم عليه بثلاث سنوات سجن في آذار 1849 إثر مقالات عنيفة ضد «الأمير ـ الرئيس»؛

- ظهور كتابه «الثورة الاجتماعية التي أثبتها انقلاب 2 كانون الأول عام 1851-1852) الذي ظهر لعدد من أصدقائه القدماء كانضواء مُخْزٍ لنابوليون الثالث؛ أما مؤلفات برودون اللاحقة فقد ابتعد بها بسرعة عن الإمبراطورية الثانية إلا أن الاتهام بأن برودون قد تحالف مع «النظام القوي» ظل يُوَجّه إليه.

ولقد كتب برودون كثيرا. ومؤلفاته الرئيسة التي تهم السياسة هي المذكرات الثلاث حول الملِكية (1840-1842) و«خلق النظام في الإنسانية» (1843) و«نظام التناقضات الاقتصادية أو فلسفة البؤس» (1846) و«حل المسألة الاجتماعية» (1848) و«اعترافات رجل ثوري» (1849) و«فكرة عامة عن الثورة في القرن التاسع عشر» (1851) و«الثورة الاجتماعية المثبتة بالانقلاب» (1852) و«العدالة في الثورة والكنيسة» (1858-1860) و«الحرب والسلم» (1861) و«في المبدأ الاتحادي» (1863) و«في الجدارة السياسية للطبقات العاملة» (1865).

إن مؤلفات برودون الرئيسة لاحقة لثورة عام 1848. إلا أنه لا يبدو لنا من غير المشروع أن نتحدث عن برودون في هذا الفصل الذي يتناول الحقبة السابقة لعام 1848. ففي الواقع قد تكوّن فكر برودون في فرنسة التي ما زالت حِرَفِيّة وفلاحية إلى حد واسع، قبل الانتهاضة الصناعية في ظل الإمبراطورية الثانية. وينتمي هذا الكفر ما قبل الرأسمالي إلى عصر آخر غير عصر مناوأة الرأسمالية عند ماركس. ومع ذلك سوف نلقى برودون عندما سنتحدث عن ماركس في فصل قادم[1].

---

(1) انظر فيما بعد...

أ- تناقضات برودون وحاليته :

إن برودون مؤلف بعض الصيغ المثيرة («الملكية سرقة»، «الله هو الشر») والنصوص العديدة المتناقضة في الظاهر: فلا شيء أيسر من معارضة نص لبرودون بنص آخر عنده. وقد اشتهر بنقد لاذع ضد الملكية، وهو يشيد بالملكية الفلاحية: ويؤكد تلامذة برودون بأنه لم ينتقد الملكية بما هي كذلك بل انتقد الاستعمال السيء الذي تستعمل به... ويعلن برودون الحرب على الدين باسم العلم وباسم الأخلاق، ويقوم بتقريظه تقريظاً رائعاً في كتابه «خلق النظام» (بما أنه عرف أن يضفي النبل على العمل ويخفف من الألم ويذل كبرياء الغني ويعلي كرامة الفقير!»، اد. كوفيلييه، ص73-74): يشرح البرودونيون ذلك حقاً بأن الأمر يتعلق بمرثاة جنائزية... ويوجّه برودون تحية إلى الحرب قد لا ينكرها جوزيف دو ميستر («تحية إلى الحرب! إذ بها يرتقي الإنسان، الذي ما كاد يخرج من الوحل الذي يقوم مقام رحم له، مرتفعاً في مهابته وإقدامه»، «الحرب والسلم» ص29)، بل يعرض فيما بعد بقليل أن الحرب تنطوي على عنصر بهيمي وتوحي إذن بالكره المشروع: وههنا يفسر البرودونيون أن الحرب التي يمجدها برودون هي «الحرب المثالية، الحرب الخاضعة للقوانين، الحرب المشروعة بين مقاتلين متأكدين من حقهم»[1]، إلا أن الحرب لا تبدي هذه الصفات في أغلب الأحيان...

وفي حين أصبح سان سيمون وفورييه ولويس بلان وبيير لورو مواضيع تاريخ، ما زال لبرودون في يومنا هذا أنصاره المتحمسون والمخلصون له. فلقد مجدت مدرسة «العمل الفرنسي» مدة طويلة برودون بوصفه «معلم الثورة المضادة»، وخصم الديموقراطية: وقام بردونيو اليسار بمعارضة برودونيو اليمين معارضة حامية. وغدا عرفاً في الحقبة الحالية أن يُنْظر إلى برودون على أنه معلم ما كان يمكن أن تكون عليه وما وجب أن تكون عليه الاشتراكية الفرنسية لو لم تُضِلُّها الماركسية؛ وساهم تجديد الاتحادية

(1) جورج في غراند، «في سبيل معرفة فكر برودون»، بوردن، 1947، ص172.

Féderalisme في تغذية هذه الأسطورة البرودونية، التي ما فتئ الماركسيون يعارضونها بصورة برودون الرجعي بكل تصميم. وبالتالي ليس من اليسير دائماً تمييز البرودونية من الأساطير التي تتعارض بعضها بعضاً.

ب- برودون والديموقراطية :

كان سان سيمون وفورييه يعتقدان أن حلّ المسألة الاجتماعية ليس بشأن سياسي. وكان برودون من الرأي نفسه. فهو يُقدِّر أنه يوجد علم للمجتمع وأن المعرفة الأساسية هي الاقتصاد السياسي، ويؤكد في «الحرب والسلم» عام 1861 : «إن السياسة في أيامنا هي الاقتصاد السياسي». وأعلن عام 1848 أن المصرف الشعبي هو «حل المسألة الاجتماعية».

إذاً ليس عند برودون من الثقة بالديموقراطية البرلمانية أكثر مما عند سان سيمون وفورييه. إذ كتب في كانون الأول عام 1851 : «الديموقراطية كلمة خيالية تعني حب الشعب وحب الأبناء ولكن لا تعني حكم الشعب». وأكد في «الثورة الاجتماعية التي أثبتها الانقلاب» أن «الديموقراطية هي ديموبيديا»، أي تربية الشعب.

وفي عام 1848، قدّر برودون أن الشعب الفرنسي ليس جاهزاً من أجل الثورة؛ وبعد ذلك بأربع سنين، إن هو قبل الانقلاب، فذلك بلا شك لأنه يعدّ أن الثورة الوحيدة الهامة هي ثورة من طبيعة اقتصادية واجتماعية: فالانقلاب حادث سياسي محض لا يمس ما هو أساسي: فليس من المتعذر وضع الثقة في النظام الجديد والاتكال عليه لتحقيق هذه الثورة في الاقتصاد التي هي الثورة الوحيدة الحقة.

وبالتالي ينتقد برودون الاقتراع العام نقداً لاذعاً قائلاً: «دين بدين، صندوق الاقتراع الشعبي (المِرْمَدة الشعبية) ما زال أيضاً تحت القارورة الميروفنجية المقدسة. إن كل ما أنتجه هو تحويل العلم إلى نفور والريبية إلى حقد». ولقد جمع مُنَظِّرُو «العمل الفرنسي» المذهبيون بحماسة الصيغ من هذا القبيل التي تغزر في كتاب «العدالة في الثورة والكنيسة».

زد على ذلك يُعثَر على ريبة برودون تجاه الديموقراطية في تقاليد النقابيين الفرنسيين الذين تمسكوا زمناً طويلاً بالتفريق بين العمل النقابي، العمل الثوري الوحيد حقاً, وبين العمل السياسي الذي يتعرض للغرق في الانتهازية.

ج- برودون ضد الدولة :

يرتاب برودون من الدولة أيضاً أكثر مما يرتاب من الديموقراطية؛ ويمقت المركزية والبيروقراطية أشد المقت. وينتقد «العقد الاجتماعي» لروسّو، العقد الذي يوشك أن يفضي إلى استبدادية الإرادة العامة: «فبرنامجه يتحدث حصراً عن حقوق سياسية؛ ولا يعترف بحقوق اقتصادية» (في العدالة...). ويحلم برودون بمجتمع فوضوي- بالمعنى الاشتقاقي للكلمة - تحل فيه الاتفاقات الحرة بين الشغّيلة محلّ السلطة السياسية. وهو يفضل فولتير على روسّو.

ويعارض برودون كل سلطة، سلطة الكنيسة وسلطة الدولة. وبعكس السان سيمونية، إن مذهب برودون مذهب مضاد للدين بصورة عميقة، فإن هو قطع الصلة مع ماركس في عام 1846، فذلك لأنه رأى في الماركسية ديناً غير متسامح. «... علينا أن لا نجعل من أنفسنا رؤساء تزمّت جديد، ولا نطرحنا أنبياء دين جديد، ولو كان هذا الدين دين المنطق أو دين العقل» (رسالة 17 أيار 1846).

ولقد أبرز الأب لوباك Lubac في كتابه حول «برودون والمسيحية» إبرازاً شديداً ما أسماه بـ«إلحاديته الاجتماعية» وكذلك «محايثته الأخلاقية» واختتم تحليله على هذا النحو: «إن نقد برودون، الموجّه أولاً وبصراحة ضد سماء الأديان، قد أصاب فضلاً عن ذلك كل تخليصية أرضية».

د- المساواة والتضامن :

إن مذهب برودون مذهب في الحرية والمساواة معاً. ههنا أيضاً، تتميز البرودونية عن السان سيمونية والفورييرية اللتين ليستا الواحدة ولا الأخرى

بمذاهب تساو. وبالعكس يتعلق برودون تعلقاً شغوفاً بالمساواة. فلقد أعلن منذ مذكرته الأولى في الملكية: «المساواة في الشروط، ذلك هو مبدأ المجتمعات، والتضامن الشامل هذا هو مؤيد هذا القانون».

وهو لا يتوخى أن يضحي بالحرية من أجل المساواة، ولا أن يضحي بالمساواة من أجل الحرية. ويعتقد، بعدما أعطى من جديد إلى الشعار الثوري كل معناه، أن التوازن بين الحرية والمساواة لا يمكن أن يتحقق إلا بتضامن أخوي. وهكذا يقيم في كتابه «اعترافات رجل ثوري» تعارضاً بين الحرية البسيطة التي هي حرية الهمجي، أو حرية المتمدّن الذي لا يعترف بقانون آخر إلا قانون اللهم نفسي، وبين الحرية المُركّبة التي تمتزج بالتضامن: «فمن وجهة النظر الاجتماعية يكون التضامن والحرية حدّين متماثلين متطابقين: إذ تلاقي حرية كل واحد في حرية الغير لا حدّاً... بل مساعداً: فالإنسان الأكثر حرية هو الإنسان الذي تكون له علاقات أكثر بأمثاله».

هـ- الاتحادية والتكافلية:

إن مذهب برودون هو إذن مذهب في التضامن:

أ- مذهبه في المضمار السياسي هو الاتحادية Fédéralisme. وفي نظر برودون، الدولة هي اتحاد جماعات: إذ تَنْتُج الدولة عن اجتماع جماعات عدة مختلفة في الطبيعة والموضوع، «تتكون كل واحدة من أجل ممارسة وظيفة خاصة وإبداع موضوع خاص ثم تنضوي في ظل قانون مشترك وفي مصلحة متماثلة» (في العدالة، الدراسة الرابعة).

وكذلك كان برودون نصيراً للاتحاد Fédéralisme في المضمار الدولي. فلقد كرس نشرات متعددة على العمل المناوئ للقومية والمضاد للوحدة كما كرس بحثاً مطولاً: «في المبدأ الاتحادي» (1863). وتمنى لإيطاليا نظاماً اتحادياً، بل ما تردد عن أن يتنبأ قائلاً: «إن عصر حكومات مراكز احتشاد الشعوب والتجمعات الكبرى قد انقضى». «وسوف يفتتح القرن العشرون عصر الاتحادات، أو سوف تبدأ من جديد الإنسانية مطهراً لألف عام».

ب- ومذهب برودون في المجال الاجتماعي هو التكافلية mutuellisme أو التضامنية بالتبادل mutuellésme. إذ حسب رأي برودون تقدم الجمعية التكافلية إمكان حل المسألة الاجتماعية بلا عنف وبلا صراع طبقات. والتكافلية هي تبادل يضمن الأعضاء المشتركين بموجبه أنفسهم على وجه التبادل «خدمة بخدمة، اعتماد باعتماد، رهن برهن، ضمان بضمان، قيمة بقيمة، معلومات بمعلومات، نية طيبة بنية طيبة، حقيقة بحقيقة، حرية بحرية، ملكية بملكية». ولم يَتَخَطَّ «مصرف الشعب»، وهو المؤسسة التكافلية الرئيسة التي تخيّلها برودون، مرحلة المشروع بتاتاً، إلا أن برودون ظل يؤكد بأن «الجمعية التكافلية la mutualité هي صيغة عدالة أُهمِلت حتى الآن».

و- الأناسية البرودونية:

إن العدالة في نظر برودون هي الفضيلة السُّميا. والمشكلة الأساسية في رأيه هي مسألة أخلاقية. إذ لا يمكن لأي نظام مبادلة، مهما أُحسِنَ تصوره، أن يسير عمله ما لم يراع الشركاء لا النزاهة فحسب بل العدالة التي هي شعور ثوري بالمعنى الصحيح: «فالتورات هي التجليات المتعاقبة للعدالة في البشرية» (مأدبة 17 تشرين أول عام 1848).

إذن يجمع برودون جمعاً وثيقاً عدالة وثورة. ولكن ما العدالة؟ يجيب «إنها احترام الكرامة الإنسانية، وقد تمّت معاناته عفوياً وتم ضمانه على وجه التبادل، في أي شخص كان وفي أي ظرف تكون فيه مهددة وأمام أي خطر يعرضنا له الدفاع عنها» (في العدالة، الدراسة الثانية، الفصل السابع).

وفي النهاية ترتكز سياسة برودون على نوع من التصور للإنسان، وأناسيته ونزعته الإنسانية، على ما يقول جان لاكروا Jean Lacroix، هي «أناسية التوتر». ففي حين يعنى الماركسيون بالتركيب، يعتقد برودون بأن «التركيب حكومي» وأنه من المناسب الاضطلاع بالتناقضات لا حلّها. وفي هذه النقطة لا يمكن حسم التعارض بين برودون وماركس.

إن فكر برودون تعبير عن مزاج مناوئ بحماسة لكل شكل من أشكال التجنيد مناوأة حادة. إلا أن هذه النزعة الفردية ليست خاصة ببرودون فهي تعبير عن مجتمع لمّا يكتشف بعد الانضباط الضروري للعمل الجماعي في وسط صناعي. بلا شك إن البوردونية هي اشتراكية للحرفيين أكثر مما هي كما قيل بأنها «اشتراكية للفلاحين».

وبالاتساق مع حالة معينة للمجتمع الفرنسي أوشكت البرودونية أن تظهر بالتقادم كأخلاقية بلا جدوى وذلك في اليوم الذي تكون فيه الثورة الصناعية قد بدّلت قواعد هذا المجتمع. فليست الدعاية الماركسية إذن هي التي سارعت في أفول النفوذ البرودوني في آخر الإمبراطورية الثانية بل الشروط الجديدة المتولدة من الثورة الصناعية.

ز- محاولة تأليف بين سان سيمون وفورييه وبرودون:

لقد عارض برودون بأقصى العنف السانسيمونيين ولاسيما انفانتان. وحكم على الفورييريين دونما تسامح. إلا أنه، كما بين ج غورفيتش حق البيان، قد يكون برودون معذوراً لولا سان سيمون، كما يمكن أن نميّز نقاط التقاط عدة بين نتاجه ونتاج فورييه:

1ً- الدولة مدعوة لأن تذوب في المجتمع؛

2ً- تُكَوِّن المِلكية قاعدة كل بنية اجتماعية، ولكنها توجد في تطور دائم؛

3ً- المجتمع «في حالة فعل» أي عمل وجهد وإبداع؛

4ً- تُعارض الطبقةُ العاملة أو البروليتارية (الكلمة عند سان سيمون) طبقة المالكين الفارغي الأشغال؛

5ً- ترتكز الأخلاق الجديدة على الشغل؛

6ً- الأناسية البروميتية تستطيع وحدها أن تسوق إلى فهم المجتمع ومصيره (لكن هذه الإنسانية «مؤلهة حلولية» عند سان سيمون و«كافرة» عند برودون).

ثانياً: الاشتراكية والديموقراطية

كتب برودون في كتابه «اعترافات ثوري»: «يمثل لويس بلان الاشتراكية الحكومية، الثورة عن طريق السلطة، كما أمثل الاشتراكية الديموقراطية، الثورة عن طريق الشعب. فهناك هوة تفصل بيننا». وفي موضع آخر ينعت برودون لويس بلان بـ«ظل فقير لروبسبيير».

بلا شك كان كابيه وبيير لورو وبوشيز مختلفين جداً عن لويس بلان من بعض النواحي. ومع ذلك يشترك جميعهم بالثقة في الديموقراطية والثورة السياسية التي كانت بعيدة جداً عن أن يبديها سان سيمون أو فورييه أو برودون.

ويظهر بلانكي للوهلة الأولى بمثابة شخص استثنائي وعملي فعّال من عنصر آخر غير عنصر معاصريه، صانعي الطوباويات. إلا أن أفكاره في الواقع ليست مختلفة كثيراً عن أفكار معاصريه، فهي تصدر عن المثالية نفسها والإصلاحية ذاتها.

أ- كابيه والشيوعية الطوباوية:

إن إتيين كابيه Etienne Cabet (1788-1856) ابن صانع براميل، لكنه هو ذاته ليس بروليتارياً ولا مُهَيّجاً؛ فلقد درس الحقوق ومارس مهنة المحامي وحتى أنه شغل منصب المدعي العام في كورسيكا خلال مدة قصيرة بعد ثورة عام 1830؛ وانتُخِب عام 1832 نائباً عن الكوت دور؛ ونشر في عام 1842 يوتوبيا شيوعية، «رحلة إلى إيكاريا Levoyage en Icarie».

وكابيه «ديموقراطي غدا شيوعياً». وكان كابيه، الزعيم السابق في جمعية الفحّامين، والسكرتير السابق للبورجوازي العتيق دوبون دولور، معجباً وفياً بالثورة الفرنسية. ونشر عام 1839 كتابه «التاريخ الشعبي للثورة الفرنسية من 1789 إلى 1830»، يُعرِّف فيه الديموقراطية على هذا النحو: «بالديموقراطية... أعني باختصار النظام الاجتماعي والسياسي الملائم الأكثر ملاءمة لكرامة الإنسان واكتماله، وللنظام العام واحترام القوانين وسعادة

جميع المواطنين، عندما يُعطى كأساس التربية والشغل». وهو، كنصير للاقتراع العام والتربية الشعبية، يعتقد بأن الإخاء والمساواة يقودان بصورة طبيعية إلى الشيوع في الأملاك فلقد كتب: «(الشيوعية) هي التحقيق الأكمل للديموقراطية بل التحقيق الكامل الوحيد... إذ تقود الديموقراطية إلى الشيوع و... بدون الشيوع La Communauté تكون الديموقراطية الكاملة متعذرة».

ولا تَنْتُج شيوعية كابيه البتة عن تحليل مُعمّق للوقائع المعاصرة. إنها خليط مركب يتلاقى فيه أفلاطون وتوماس مور، واليوتوبيات الشيوعية في القرن الثامن عشر والأوينية ومسيحية إخائية تقترب من مسيحية سان سيموت: الشيوعية الإيكارية هي «المسيحية الحقة»، «والشيوعيون الحاليون هم تلامذة المسيح ومقلدوه ومكمّلوه». ويعتقد كابيه بأن الشيوع أيسر تطبيقاً عند أمة كبيرة صناعية وتاجرة من التطبيق عند شعب صغير ضئيل النمو». وتختلف بالتالي شيوعيته عن شيوعية بابوف الإسبارطية.

وكابيه، مثله مثل أوين وفورييه، يتّكل على المثل التوصيلي لتجربة ناجحة كي يحقق هذه المصالحة الأخوية التي يحكم بها. بيد ان المحاولات الإيكارية في تكساس وايللينوا قد باءت بالفشل. كما لم يبد بأنه قد كان لأفكار كابيه قبول حقيقي في الأوساط الشعبية. فلقد كان سحب جريدته «الشعبي» بحدود (3600) نسخة في عام 1846، بل أن كابيه، الذي حصل على أقل من (70000) صوتاً لم يظفر بانتخابه إلى الجمعية الوطنية عام 1848.

ب- بوشيز والاشتراكية المسيحية:

كان الطبيب بوشيز (1796-1865) إلى جانب بازار أحد مؤسسي جمعية الفحّامين الفرنسية في عام 1821؛ اجتذبته السانسيمونية وانفصل عنها منذ عام 1829، غير أن تلامذة بوشيز (البوشيزيون) ظلوا يدّعون زمناً طويلاً بأنهم ورثة السانسيمونية الصحيحة. ثم تحول بوشيز إلى الكاثوليكية، ونشر في عام 1833 كتاب «المدخل إلى علم التاريخ» ثم نشر كتاب «التاريخ البرلماني للثورة الفرنسية» عام (1834-1838).

وتمسك بوشيز بالبرهنة لا على أن مبادئ الثورة الفرنسية ليست في تعارض مع المبادئ المسيحية فحسب بل على أنها تنبع منها مباشرة. فالثورة الفرنسية هي النتيجة الأكثر تقدماً للحضارة؛ والحضارة الحديثة خرجت بكاملها من الإنجيل: هاتان هما الفكرتان اللتان يبسطهما بوشيز. وهو ينتقد «الجمعية التأسيسية» نقداً حاداً ولا يخفي إيثاره للمؤتمر La Convention.

إن بوشيز، منظر الجمعية العمالية وتعاونية الإنتاج، يتوخى إزالة الإجارة وتنظيم العمل. ويبدو أن لويس بلان قد استوحى من أفكاره بدرجة واسعة: وهذا على الأقل ما يوحي به أرمان كوفيليه في كتابه حول «بوشيز وأصول الاشتراكية المسيحية».

ولقد كان لأفكار بوشيز بعض الانتشار في الأوساط العمالية. وتؤكد هذا الانتشار صحيفة «المشغل» l'Atelier، «أداة المصالح المادية والمعنوية للعمال، التي صدرت من عام 1840 إلى عام 1850 والتي كانت تُحَرَّر بيد العمال حصراً، وعلى الأخص بيد آنتيم كوربون Anthime Corbon . وقد كان لـ«المشغل»، التي كان شعارها كلام القديس بولس: «من لا يعمل يجب أن لا يأكل»، كان لها ارتباطات بوشيزية. وكان بوشيز ذاته في عام 1848 الرئيس الأول للجمعية الوطنية. وهذا تعيين رمزي يبيّن حق البيان الصدى الذي أثارته في الرأي العام محاولة التأليف البوشيزية بين المسيحية والاشتراكية والمثل الأعلى الثوري.

ج- بيير لورو ودين الإنسانية:

إن بيير لورو Pierre Leroux (1797-1871) رجل التأليفات الواسعة، على أكثر من بوشيز أيضاً. فهو مثل بوشيز، قد مرّ بالسانسيمونية (التي تركها في عام 1831)، وهو مثله، يذكر بانفعال ذكريات المؤتمر La Convention وحتى أنه يشير إلى أنه ولد عام 1793 فلقد كتب عام 1846 في «مالتوس وعلماء الاقتصاد»: «ولدت في الزمن الذي كانت تناضل فيه جمعية المؤتمر

La Convention ضد النزعة التجارية». وهو يتحدث كذلك عن «المسيحية الحقة» وعن «هذين الأمرين العظيمين: الإنجيل والثورة».

كان بيير لورو موضع إعجاب كبير في حياته. وأكد لامارتين أن الناس قد يقرؤون ذات يوم مؤلفات بيير لورو كما يُقْرأ «العقد الاجتماعي». وعدّت جورج صاند نفسها أنها انعكاس باهت لبيير لورو. وأبرز رينان، في كتابه «ذكريات الطفولة والشباب» الإغراء الذي كان يقوم به بيير لورو على تلامذة حلقة سان سول بيس، وتؤلف إذن أعماله الرئيسة: «في الإنسانية»، «في المساواة»، «في المسيحية وأصلها الديموقراطي»، «مالتوس وعلماء الاقتصاد»، «إضراب ساماريز»، الخ، وثائق هامة من أجل معرفة العصر.

وحسب رأي بيير لورو، الذي أطلق الكلمة، إن رسالة الاشتراكية هي «التوفيق عن طريق تأليف حقيقي بين الحرية والإخاء والمساواة». إذن، هو أيضاً، قد ربط بين الاشتراكية و«الثورة الفرنسية» ومنذ عام 1832، نادى بأن «مذهب الثورة الفرنسية» هو مذهب المساواة المنظمة». وكتب في عام 1833، في عدد تشرين وكانون أول من «المجلة الموسوعية», كتب: «إن النضال الحالي للعمال ضد البورجوازية هو نضال أولئك الذين لا يملكون أدوات العمل ضد أولئك الذين يملكونها».

إن فكر بيير لورو ديني قبل كل شيء، إذ كان يطيب له أن يكرر: «إنني مؤمن»، كما لم يتردد في أن يكتب في عام 1848 .Le carrosse de M Aguado: «إن يسوع أكبر علماء الاقتصاد، ولا يوجد علم اقتصادي حقيقي خارج مذهبه».

وتتردد كلمات ثلاث في نتاج بيير لورو دونما انقطاع: الوحدة (نبحث عن الوحدة ونبرهن على إمكان إقامتها)- والمساواة (تلخص هذه الكلمة التقدم السابق كله الذي أنجزته الإنسانية حتى الآن)- وعلى الأخص، الإنسانية (لسان أبناء يسوع ولا أبناء موسى، بل نحن أبناء «الإنسانية» (l'Humanité.

والديموقراطية في نظر بيير لورو، دين. فهو يعتقد أن النظام التمثيلي يجب أن لا يكون تمثيلاً لما هو كائن بل «تمثيلاً للمثل الأعلى». وقاده ذلك لأن يُعِدّ في عام 1848 مشروع دستور غريباً تمام الغرابة، تعكس فيه المؤسسات البرلمانية سرّ الثالوث. ومن جهة أخرى، لا تنعدم عند بيير لورو النصوص المستغربة, ولو اقتصر الأمر على نظريته في مبدأ الاستمرارية واستخدام السماد البشري.

د- لويس بلان وتنظيم العمل :

إن لويس بلان Louis Blanc (1811-1882) نموذج الديموقراطي الإصلاحي عينه. فلقد كان رئيس تحرير «الحس السليم» ومؤسس «مجلة التقدم» ومحرراً في «الإصلاح» ورئيساً في عام 1848 للجنة حكومية من أجل العمال أو «لجنة اللوكسمبرغ»، ومنفيّاً في لندن بعد أيام حزيران، ومؤلِّفاً في المنفى لكتاب «تاريخ الثورة الفرنسية». ومع ذلك لم تكن أفكاره الاجتماعية، التي أثارت ذعراً كبيراً في البورجوازية، بالغة الأصالة ولا شديدة الثورة.

وارتبطت شعبية لويس بلان في الأوساط العمالية بصيغة هي: تنظيم العمل, تنظيم الشغل. إذ بعدما اقتبس لويس بلان موضوعاً عمّمه السان سيمونيون تعميماً واسعاً، عرض، في مقالٍ في «مجلة التقدم»، أُخِذ من بَعْد في نشرة بعنوان «تنظيم العمل» (1840)، خطة إصلاح يرمي على أن يلغي المزاحمة ويؤمن «التحسين المعنوي والفكري لمصير الجميع عن طريق مساهمة الجميع الحرة ومشاركتهم الأخوية».

ونادى لويس بلان بإنشاء «المشاغل الاجتماعية» أو «المعامل الاجتماعية» التي تسمح بـ«شراء أدوات العمل (من قبل) جميع العمال الذين يقدمون ضمانات أخلاقية». وهذا تقييد ذو دلالة: إذ يُقدّر لويس بلان أنه من المرغوب فيه أن تعود أدوات العمل للعمال، إلا أنه يوضح في الحال أن هذه الإمكانية يجب أن تُحْفَظ للعمال الذين نالوا تربية كافية، على أي حال في مرحلة انتقالية.

ويتّكل لويس بلان على الدولة من أجل إنشاء المشاغل الاجتماعية؛ وتتعارض تصوراته السلطوية والمركزية تمام التعارض مع فوضوية برودون. وتقام المشاغل الاجتماعية بفضل أموال الدولة، بيد أن لويس بلان يتّكل كذلك على سخاء الرأسماليين، مدعوين هكذا لتشجيع تقويض النظام الذي هم أسياده. هذا وإن لويس بلان، بعيداً عن أن ينادي بصراع الطبقات، ينوي أن يُرِي الطبقات القائدة مصلحتها الحقيقية. ويعتقد بأن المشاغل الاجتماعية تقدم مثل هذه الإمكانية في التقدم التقني ومثل تلك الميزات من جميع النواحي (أجرة العمال ونوعية الإنتاج وميزات من أجل المُمَوِلين) حتى أنها قد تزاحم المنشآت الموجودة مزاحمة ظافرة. وعلى هذا النحو، وبعد حقبة انتقال يبقى فيها على نحو ما قطاع مزدوج، حرّ ومُؤَمّم، ينتشر نظام المشاغل الاجتماعية رويداً رويداً ويخلص إلى أن يشمل مجموع الاقتصاد.

إن الإصلاحات التي نادى بها لويس بلان، الذي يُعِدُّ السلطانَ الكلي للدولة البورجوازية واقعاً مُقَرّاً، هي بلا شك أقل تجديداً من معظم الخطط التي وُضعت في الحقبة ذاتها. ومن المفيد أن نشير إلى أنها كانت أكثر الخطط قبولاً في الأوساط الشعبية. ففي 28 شباط 1848، حملت الوفود العمالية التي أمّت دار البلدية لافتات كتبت عليها هذه الكلمات «تنظيم العمل. إلغاء استغلال الإنسان للإنسان».

لقد عرفنا الصعوبات التي صادفها لويس بلان في لجنة اللوكسمبورغ. وعلمنا كذلك كيف أن «المشاغل الوطنية»، وهي ورشات بسيطة للصدقة بدون علاقة بالمشاغل الاجتماعية للويس بلان، قد كانت أصلاً لأيام حزيران 1848.

هـ- الثورة حسب بلانكي:

إن لويس - أوغيست بلانكي Louis-Auguste Blanqui (1805 - 1881)، «الحبيس» هو حسب مؤرخ سيرته جوفروا Geffroy «التجلي السياسي للثورة الفرنسية في القرن التاسع عشر».

ويُعَدُّ بلانكي ثورياً متكاملاً، إذ كان يقول: «إن واجب الثوري هو النضال دائماً، والنضال مع ذلك، والنضال حتى الموت». هكذا تظهر حياة بلانكي، المفعمة بالمحاولات الثورية والمكوث الطويل في السجن في ظل جميع الأنظمة، كحياة رجل عمل، قليل العناية بالمذهب.

بيد أن الكتاب اللامع لِـ آلان ب.سبيتزر «النظريات الثورية للويس أوغيست بلانكي» Alan B.Spityer, The revolutionary theoris of Louis-Auguste Blanqui قد بيّن أن هذا الحكم يجب أن يُصَحّح. ليس بلانكي ثورياً محترفاً، إنه مثقف يُعْنى بمشكلات عديدة وتشهد مخطوطاته غير المنشورة بقراءاته الواسعة. فهذا المُنَظِّر للعصيان المستمر «متمرد متردد» (أ. ب. سبيتزر). كما يكاد ينتمي معظم الزعماء البلانكيين إلى البورجوازية، ويحكمون على الفوضى حكماً قاسياً ويعتمدون على نخبة مستنيرة من أجل القيام بالثورة.

وبلانكي رجل من القرن الثامن عشر قبل كل شيء. فهو يُعِدُّ الإنسان بمثابة حيوان اجتماعي وقابل للتحسن. ويؤمن بـ«التقدم»، الذي له عنده تصور مثالي وتربوي. ويقدر بأن القرن التاسع عشر لا يسوّغه إلا العلم ويؤكد على أن «الأخلاقية أساس المجتمع».

ويعلق بلانكي أهمية كبيرة على مشكلة التربية. ويندد، هذا المضاد النشيط للإكليروس، بالتأثير الضار للكنيسة الكاثوليكية. ويرى، مثله مثل عدد من معاصريه (فلننظر دروس ميشليه وكينيه)، يد اليسوعيين في كل مكان. وشعاره: «حرية، علمانية، تعليم!».

بيد أن بلانكي وطني للغاية وميال للشوفينية وكره الأغراب. وهو، مثل توسنيل، مؤلف النشرة الشهيرة حول «اليهود ملوك العصر (1848)» يعدّ أن اليهود يجسّدون الربا والجشع. فهناك معاداة للسامية لبثت زمناً طويلاً في فرنسا، وكذلك هناك قومية يعقوبية ظهرت في فترة الكومونة La Commune ظهوراً صارخاً. إذ في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر

فحسب أضحت القومية ومعاداة السامية الصفتين التقليديتين لليمين الفرنسي (إنما ليس له فقط).

ولم يكن بلانكي نصيراً لثورة سياسية فحسب بل نصيراً لثورة اجتماعية: إذ يجب على الجمهورية أن تحقق «انعتاق العمال، ونهاية نظام الاستغلال... ومجيء نظام جديد مُوَجّه لتحرير العمال من طغيان رأس المال». إلا أن «اشتراكية» بلانكي ظلت غامضة غموضاً شديداً: فهناك فيها تأكيدات مساواتية وإحالات إلى العدالة من جنس «من يطبخ الحساء يجب أن يأكله» (مقال مكتوب لِـ«شعب» غير محدّد، وإحالات إلى الصراع بين المستغِلين والمستغَلين بدون أي تحليل اقتصادي للطبقات الاجتماعية المختلفة. وكانت الطلبات البلانكية من الحكومة المؤقتة في عام 1848 ديموقراطية، واشتراكية.

ولا يحب بلانكي روبسبيير، ويأخذ عليه ثلاث خيانات: إعدام هيبير وإعدام دانتون وعبادة «الكائن الأسمى». ويعلن أشد الكره للاشتراكية الطوباوية، وعلى الأخص لكابييه كما يكره نزعة برودون الإصلاحية والاقتصادية. ويبدو أن فكرته في الثورة تربط مباشرة ببابوف وتلامذة هيبير: ولقد نشر تريدون Tridon، تلميذ بلانكي المعادي للسامية للغاية، كتاباً حول تلامذة هيبير في عام 1864.

إذن يحيل فكر بلانكي إلى الماضي. ولقد كتب أنجلز في عام 1874 يصفه بأنه «ثوري من الجيل الماضي». وحسب ف.ب. فولكين لقد توقف بلانكي في تطوره الإيديولوجي في المستوى الذي بَلَغَهُ في عام 1848.

ومع ذلك فإن التقاليد البلانكية ظلت حية زمناً طويلاً لا بين الاشتراكيين الفرنسيين فحسب بل عند جميع أولئك الذين يروق لهم أن يمجدوا الحيوية والإرادة: ولقد كتب كليمانصو تقريظاً لبلانكي في عام 1896. (فلننظر مقال بونوا مالون في «المجلة الاشتراكية» Revue socialiste في تموز عام 1885: «بلانكي اشتراكي»).

ثالثاً : المشاعر الشعبية.

بعد هذا الكشف عن المذاهب، من الضروري أن نتساءل بأي قدر تغلغلت هذه المذاهب في الأوساط الشعبية.

للإجابة عن هذا السؤال، قد ينبغي أن نكون قد قمنا باستقصاء دقيق بدقة الاستقصاء الذي قام به جورج ديفو Georges Duveau حول فترة الإمبراطورية الثانية. وعلى أي حال من الممكن أن نشير إلى بعض المصادر لبحث من هذا القبيل:

1ً- الأدب العمالي الذي تكاثر في ظل ملكية تموز بمباركة مزدوجة من جورج ساند وبيرانجيه، فلننظر ميشال راغون، تاريخ الأدب العمالي، دار النشر العمالي، 1953، 223ص.

2ً- صحف عمالية مثل «المعمل» l'Atelier «المشغل»، أداة خاصة بالطبقة الكادحة، حررها عمال حصراً، وظهرت من عام 1840 إلى عام 1850. فلينظر حول هذه النقطة في كتاب أرمان كوفيلييه الرائع (صحيفة عمالية: «المعمل»، دار النشر العمالية، طبعة جديدة 1954، ص221. ولا بد من إكمال ذلك بدراستين للمؤلف نفسه هما «الصحف العمالية في فرنسة قبل 1840» و«المذاهب الاقتصادية والاجتماعية في عام 1840» و«المذاهب الاقتصادية والاجتماعية في عام 1840» في «رجال عام 1840 وإيديولوجياته»، ريفيير، 1956، ص254. وهذه الدراسة الثانية شائقة؛ تبيّن أن محرري «المعمل» أو «المشغل» كانوا يحكمون حكماً قاسياً على لسان سيمونيين والفوريريين ولويس بلان، وإلخ؛ وكانت تصوراتهم أقرب إلى برودون، خلال الموضوع الديني. إلا أنه يجب أن نحذر من استخلاص استنتاجات عامة مبالغ فيها من هذه الدراسة حول صحيفة «المعمل»: فمن جهة لم تصل صحيفة «المعمل» إلا إلى جمهور قليل (1000 مشترك في الحد الأقصى)؛ ومن جهة أخرى، وعلى الأخص، لم يكن لدى جميع العمال في تلك الحقبة المعتنقات الدينية للعمال البوشيزيين الذي كانوا يحررون «المعمل».

3ً- مذكرات رجال خرجوا من صف البروليتاريا مثـل النجـار الجنـوبي اغريكول بورديغيه Agricol Perdiguier (1805-1875) الملقب بِــ«افينيـوني لافيرتي» ومثل البنـاء ذي الأصـل الكـروزي مـارتين نـادو Martin Nadaud (1815-1898)، كلاهما نائب في ظل الجمهورية الثانيـة وكلاهمـا نفـي بعـد «الانقلاب». اغريكول بورديغييه، «مذكرات صانع» طبعة جديدة، مع مقدمة لجان فولان، دوتوئيل، 1943، ص335؛ الأب بريكيه، اغريكول بورديغييه، «صـانع في «دورة» فرنـسية وممثـل الـشعب»، م. ريفـيير، 1955، ص469 ومقدمة؛ مارتين نادو، «مذكرات ليونـارد، صـبي بنـاء سـابق»، ايغلـوف، 1948، ص285.

4ً- التقاويم، التي كان ذيوعها في هذه الحقبة دالاً كل الدلالة والتي لا تعبر كما يجب عن واقع المـشاعر الـشعبية (فمعظـم التقـاويم مـشاريع بورجوازية، على غرار «المخزن المستطرف»، وحتى أنها كانت صـفقات رائعة) بل تعبر عن الطريقة التي كانت تتمثل البورجوازية بها الشعب.

5ً- الأغاني الشعبية، التي كانت هامة بوجه خاص بسبب العدد المرتفع من الأُميين، والتي أهملت دراستها حـتى تـاريخ حـديث. ويؤلـف الكتابـان الصغيران لبيير بروشون Pierre Brochon في مجموعة «Les classiques du Peuple» «بيرانجيه وعصره» وعلى الأخص «نشرة الفقـير، مـن الاشـتراكية الطوباوية على ثورة عـام 1848»، دار النـشر الاجتماعيـة، 1957، ص208، يؤلفان مدخلاً رائعاً.

ويستخلص من هذه الوثائق بعض السمات المسيطرة مثل: عـادة طـرح المـشكلات الـسياسية في حـدود أخلاقيـة، والمثاليـة، والوطنيـة المتعـصبة أحياناً، والغياب العام للوعي الطبقي الـذي لا يـستبعد بعـض اتجاهـات مـا يسمى فيما بعد بالنزعة العمالية l'ouvriérisme العاملية. ولقد ألـف فانـسارد Vinçared عام 1835 أغنيـة بعنـوان «الكـادح» أو «العامـل» le prolétaire؛ أطلق بها على «العامل» صفة «هذا الابن الطيب للشقاء» وألّف كذلك لويس

فيستو Louis Festau أغنية بعنوان «كادح» أو «عامل» un prolétaire: كانت اللازمة فيها «بورجوازية صغيرة» بخاصة: «أنشد السعادة بثمن زهيد...» «أنشد الأخلاق بثمن زهيد» «أنشد «التقدم» بثمن زهيد». بلا شك ليس فيستو عاملاً حقيقياً، مع أن أولاند رودريغ Olinde Rodrigues قد حجزت له مكاناً واسعاً في عام 1841 في «القصائد الاجتماعية للعمال». إلا أن شارل جيل Charles Gilles (1820–1856) الذي هو عامل حقاً لا يفوه بكلام مختلف جداً. ويعلن منشداً «العمال المسنّون»:

العامل البسيط الذي يفني في نتاجه.

يعادل الجندي الذي يسقط في ساحة الشرف.

وتبدأ أغنيته التي عنوانها «الأجرة» le salaire بما يلي:

سيروا يا أولاد، إن الله يحمي الشجعان.

ويختتمها بـ: نحصل على حق، حق الحياة.
أو: نموت أسلحتنا بأيدينا.

يجري بلا انقطاع في جميع هذه الأغاني الشعبية ذكر الله وذكر «وطننا الجميل» و«الإخاء العالمي». وقبل أن يؤلف ماركس «بيان الحزب الشيوعي» بقليل، كسب بيير دوبون Pierre Dupont مجداً عابراً بأغنيته «نشيد العمال» (1846) وكانت لازمتها كما يلي:

فلنتحاب وعندما نستطيع.
أن نتحد ونشرب.
وإن صَمَتَ المدفع أو زمجر.
فلنشرب.
على نخب استقلال العالم.

إن هذا الغناء العمالي وثيقة جيدة عن «روح 1848» التي تذكر غالباً دون أن تُحَدد، والتي يجب علينا أن نتحدث عنها الآن.

روح 1848

يُحكَى عادة عن «روح 1848» في حين أن المرء يبحث عبثاً عن أثر لـ«روح 1830» أو «روح 1870». إنها روح عامة- ليست بدون بديلات بالتأكيد- لدى جميع الحركات الثورية التي ظهرت في أوروبا في وقت واحد تقريباً؛ وهي روح عامة لدى جميع الفئات الاجتماعية المنخرطة في هذه الحركات.

وعلينا أن لا نتحدث عن إجماع؛ فالخلافات بين البروليتاريا والبورجوازيين الليبراليين قد دامت وبقيت خلافات أساسية. إلا أن الخلافات قد ألقيت لفترة وجيزة في المقلم الثاني، وكان الإخاء موضع اهتمام وعناية. فيا له من وهم غنائي كان لابد أن يتبعه غد دام.

وتكونت روح 1848 من العناصر المختلفة التالية:

1- الرومانسية. تشير ثورات 1848 إلى نقطة الذروة في الرومانسية السياسية, وهي التقاء لا سابق له إلى ذلك الحين بين الأدب الرومانسي والرومانسية الشعبية. إذ اشترك معظم كبار الكتاب في الصراعات السياسية (فلننظر عدد الكتاب الذين انتخبوا إلى الجمعية عند الانتخابات الأولى للاقتراع العام: لامارتين، لامنيه، بيرانجيه، هوغو، إلخ)، وأخفق لامارتين Lamartine الذي انتُخِب انتخاب المنتصر إلى الجمعية التأسيسية (انتخب الأول في باريس وكذلك في تسع مقاطعات) أخفق في محاولته في حكومة رومانسية. غير أن السياسة في عام 1848 بجملتها، كما تعبّر عنها الصحف الشعبية أو لغة الأندية، قد كانت أدبية على نحو بارز.

2- ذكريات الثورة الفرنسية، وعبادة «عظماء الأجداد» وتبني طقوس الثورة ومفرداتها، مثل: الجبل، الأندية، أشجار الحرية، والصحف المعنونة «الأب دوشين» أو «صديق الشعب». فقد قال توكفيل في مذكراته كان يبدو أن الثوريين منشغلون بذكر الثورة أكثر من القيام بها. فلننظر في الكتب العديدة لتاريخ «الثورة» المنشورة قبل 1848 بقليل.

3- روحية التقدم وعبادة العلم أي الفكرة القائلة إن المشكلات التي يطرحها المجتمع الحديث سوف يحلها التقنيون والعلماء. ويمثل كتاب رينان Renan، في هذا الصدد، «مستقبل العلم» (المؤلّف في شتاء 1848-1849) روح 1848 تمثيلاً حقاً.

وينبغي أن نبرز السمة التربوية لهذه الثورة (تأثير المدارس السان سيمونية والفالانستيرية (مذهب المستوطنة الكتائبية) والبوشيزية، وإلخ، وكذلك الدور الراجح للتربية الوطنية والشعبية بالنسبة لأعضاء الحكومة المؤقتة، وصنيع هيبوليت كارنو Hippolyte Carnot في وزارة التعليم العام).

4- تقديس الشعب، الذي يصل أحياناً حتى النزعة الشعبية الساذجة (فَلْتَنْحَنِ القبعة أمام الطاقية، فلنركع أمام العامل...) والتي تخلط خلطاً واعياً إلى حد ما بين تعريفين لكلمة «شعب» «people»: الشعب- الإنسانية (خلا بعض الخونة) والشعب- البروليتاريا. وهذا الاختلاط ظاهر للغاية في «كتاب الشعب» للأمْنيه (1837) وفي «الشعب» لِـ ميشليه (1846). فلقد كتب لامنيه «احذفوا عدداً صغيراً من أصحاب الامتيازات الغارقين في المتعة الخالصة، يكن الشعب هو الجنس البشري». ويقول ميشليه: «الشعب صوت الله» هكذا تبرز عقلية طبقية وحلم إخائي، حيث تختلط جميع الطبقات، وتظهر غالباً عند المؤلفين ذاتهم. فصراع الطبقات لم يكتشفه ماركس. إذ أعلن بوشيز في كتابه «المدخل إلى علم التاريخ» (1833) أن المجتمع ينقسم إلى طبقتين، إحداهما «تملك جميع وسائل العمل، الأرض والمصانع والبيوت ورؤوس الأموال» والأخرى التي لا تملك شيئاً «تعمل من أجل الأولى»؛ وقدّم العمال الذين حرروا في صحيفة «المعمل» l'Atelier أفكاراً مماثلة.

غير أن الذين استخلصوا النتائج من هذه التأكيدات ظلوا نادرين؛ وبقيت المصالحة الشاملة حلم الأكثرية. ولقيت كلمة «إخاء» رواجاً لا سابق له. وكتب بيير دوبون في «نشيد العمال»: «الحب أقوى من الحرب». وألّف لويس فيستو، «مُنْشِد الشعب» قصيدة بعنوان «إخاء» نعثر فيها على هذه الأبيات:

تظللنا جميعاً راية واحدة.

ونتخلى عن اندفاعاتنا الحاقدة

ولا يكن لنا إلا نشيد واحد وهدف واحد وإله واحد ونفس واحدة إنه الإخاء، إذ تنضم سواعدنا والأفئدة.

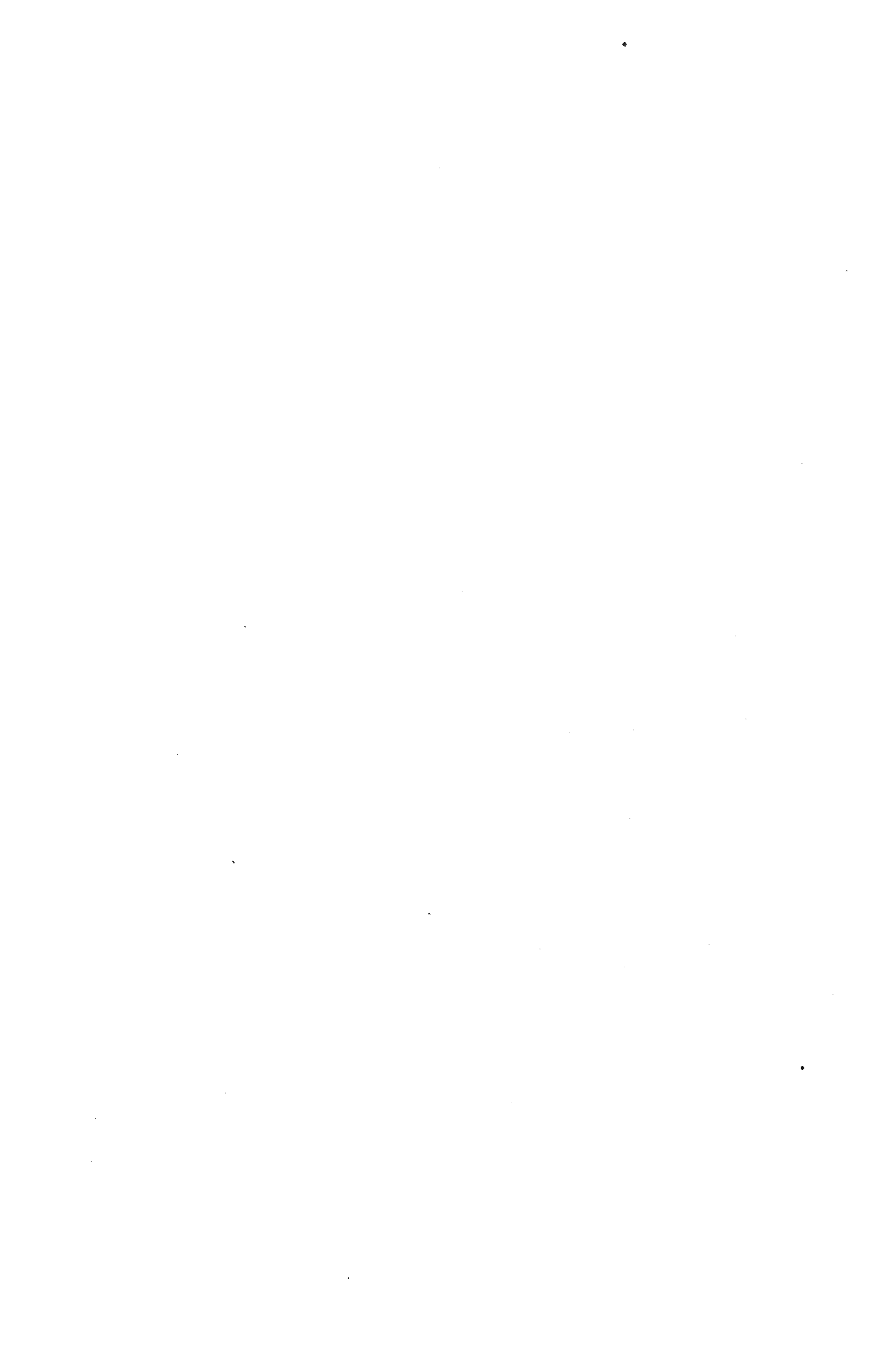
5- تصور مثالي للسياسة بل روحاني غالباً. انضوت الكنيسة الكاثوليكية في فرنسة على الثورة؛ وأوصى المونسنيور آفر Affre الاكليروس بانتماء بلا تحفظ؛ فقام الكهنة بمباركة أشجار الحرية، وذكروا بالقول: «إن قضية الكاهن هي قضية الشعب وإن يسوع المسيح أول من أعطى العالم الصيغة الجمهورية حرية، مساواة، إخاء» (دانييل ستيرن). وحاول كتاب الأب ماريه «العصر الجديد» أن يوفق بين مبادئ 1789 والإيمان الكاثوليكي, وأعلن «إننا ننظر إلى التحسين التدريجي للمصير المعنوي والمادي للطبقة العاملة بأنه غاية المجتمع ذاتها». وتجاوز سحب «العصر الجديد» 20000 نسخة في حزيران من عام 1848.

وظهر تدين غامض بين الجماهير الشعبية. فمجّدوا «بروليتاري الناصرة». وكان يقَاطَع إعلان إيمان مادي النزعة في منتدى شعبي بصرخات «ملحد، أرستوقراطي، وغد!...» ومثّل رسّام «التربية العاطفية»، عندما بحث عن تثبيت روح عام 1848 على القماش، مسيحياً كثيف اللحية يسوق قاطرة عبر غابة عذراء...

إن كان لثورة 1848 لا أسبابٌ سياسية فحسب بل وأسباب اقتصادية، وإن كانت بعض الانضواءات للقضية الثورية انضواءات مصلحية، وإن أرادت البورجوازية الليبرالية بأسرها أن توطد بأسرع ما يمكن النظام البورجوازي الذي تزعزع فترة، وإن رغب بعضهم في أيام حزيران: فإنه ليس من الضروري أبداً أن يكون المرء ماركسيّاً حتى يوافق على ذلك. (فلننظر تحليل ماركس في «الصراعات الطبقية في فرنسة»). غير أنه لا شيء يجيز أن ندفع بالرياء بصورة مضطردة جميع البورجوازيين أو جميع الكاثوليك الذين انضووا لثورة 1848

منذ البداية: وأقول هنري غييمـان المتعلقـة بلامـارتين في هـذا الـصدد لهـي تأكيدات بليغة أكثر مما هي دقيقة. ومن جهة أخرى لا شيء يسمح بأن تمر في صـمت هـذه الواقعـة الرئيـسة: وهـي أنـه مـا كـان لثـورة 1848 أيـديولوجيا بروليتارية، بل إن الأفكار الماركسية لم تتغلغل فيها من الناحية العمليـة. إذن من الطبيعي جداً أن نكرس الفصلين القادمين على تكوُّن المذهب الماركـسي وعرضه.

* * *

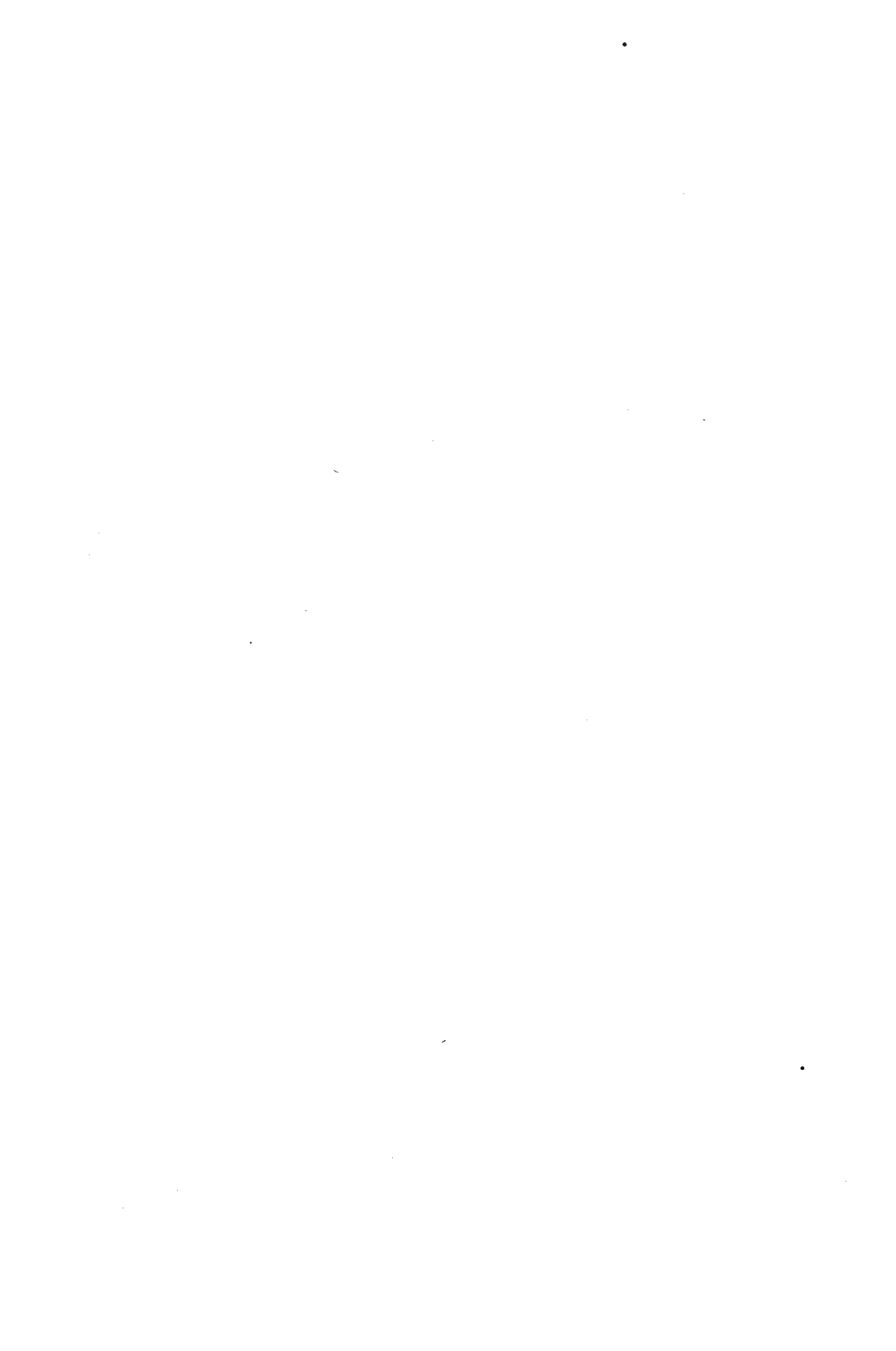


الفصل الثالث عشر

عقب هيجل

وتكوّن الماركسية

(ألمانيا 1830–1870)



القسم الأول

من "ألمانيا الفتاة"

إلى "اليسار الهيجلي"

توفّي هيجل عام 1831 في برلين. وكانت فلسفته منذ بضع سنوات هي الفلسفة شبه «الرسمية» للجامعات البروسية وكذلك، إلى حد ما، فلسفة القادة السياسيين في بروسيا.

إلا أن نفوذه ما عتم أن أضحى موضوع مكافحة على الأخص بسبب الاستخدام الديني والسياسي الذي استخدمته فيه الكنيسة اللوترية والأوساط المحافظة الألمانية.

وعلى الصعيد السياسي، انضم الملك فريدريك- غليوم الثالث إلى «الحلف المقدس»، متعرضاً للاستياء البالغ للأحرار البروسيين وعلى الأخص لأحرار رينانيا، وهي المقاطعة التي تغلغلت فيها «الأفكار الفرنسية» أيّما تغلغل. فلقد جرّ اغتيال الأديب كوتزبو Kotzebue (الذي كان الخصم الكبير للمثقفين الليبراليين) في عام 1819 قمعاً قاسياً ضد الصحافة وضد جماعات الطلبة. وكان للثورة الفرنسية في عام 1830 صدى كبير، وهي الثورة التي دلت على إخفاق ملحوظ في البناء «الشرعي» للحلف المقدس، لاسيما في ألمانيا الجنوبية وفجرت اضطراباً حاداً في الجامعات: فردت الملكية البروسية على ذلك برقابة أقسى بكثير وبنظام بوليسي مربك وخانق. ورفض الملك أن يفي بوعوده بمنح دستور ليبرالي. وحتى عام 1848، ظلت تتفجر بعض الحركات التمرّدية التي لم تضع النظام جدياً في خطر البتة. أما بخصوص المعارضة العمالية فإنها، وإن لم تكن غير موجودة، فقد ظلت أمداً طويلاً زهيدة إلى حد كاف: إذ لم تكد تبدأ ألمانيا تصنيعها بعد؛ فإذا ما

توجّه، ابتداء من عام 1839، العديد من العمال والحرفيين المنفيين نحو باريس، فذلك على وجه التحديد لأنه تم سحق عملهم في ألمانيا ذاتها. وبالتالي ظهرت المعارضة ضد النزعة المحافظة البروسية على الصعيد الفكري بصورة أساسية. وكانت على الأخص صنيع أدباء ومؤرخين وصحفيين. ولذلك، باتت المسألة مسألة صراع إيديولوجي اتخذت فيه المجادلات النظرية أهمية بالغة وقام فيه التاريخ العابر لبعض الصحف والجرائد المشتبكة في خصومة مع الرقابة مقام «العمل الثوري» في أغلب الأحيان. وحتى عام 1848، دلّت حركتان في ألمانيا على محاولة تحرر فكري. فهناك، على صعيد أدبي خصوصاً (إنما ليس بدون أهمية سياسية) حركة «ألمانيا الفتاة». وهناك على صعيد النقد الفلسفي والديني والسياسي الحركة «الراديكالية» لأولئك الذين جرت العادة على تسميتهم بـ«اليسار الهيجلي». وابتداء من عام 1835 تقريباً بدأت فعالية هذه الجماعة الثانية تتغلب على نشاط الجماعة الأولى.

1- حركة «ألمانيا الفتاة»

أ- أدباء «ملتزمون».

إن الأمر هنا أمر مدرسة أدبية جديدة تقصد على الأخص أن تفلت من «الرومانسية» التي حبست أكثر فأكثر الفكر الألماني في نزعة قوميةمسترية (ظهرت أولاً في نزعة كارهة للغالية مكينة) وفي ميول دينية وحتى أحياناً تقوية، وأخيراً في ريبة حيال الأفكار الليبرالية. بالمقابل، شغفت «ألمانيا الفتاة» بـ«الأفكار الفرنسية»؛ لا بأفكار فلاسفة القرن الثامن عشر فحسب، بل أيضاً بأفكار عام 1830. وكان معلّماها مؤلفين أقاما على وجه التحديد في باريس منذ 1830 و1831: وهما لودفيغ بون Ludwig Börne (1786-1837) وهانريخ هاينه Heinrich Heine (1797-1856). فلقد نشر لودفيغ بورن في ألمانيا «رسائل من باريس» (من 1831 إلى 1834) تحتوي مدحاً حماسياً للحرية التي تسود فرنسة وتطلع الجمهور الألماني على حركة الأفكار الليبرالية والمدارس الاشتراكية. وعرّف هاينه، المُطلع على المذاهب السان

سيمونية، بهذه المذاهب في المانيا في كتابه حول «المدرسة الرومانسية الألمانية» (1834).

إن عمل هذين المؤلفين، اللذين أعجب بهما بشغف العديد من الشعراء الشباب والدراميين والنقدة في ألمانيا، قد أفاد كخميرة. والأكثر تمثيلاً من بين هؤلاء المؤلفين الشباب هم:

كارل عوتسكو Karle Gutzkow (1811-1878).

وهاينريخ لوب Heinrich Laube (1806-1884).

وتيودور موندت Theodor Mundt (1808-1861).

ولودولف فن بارغ Ludolf Wienbarg (1802-1872).

فلقد هاجم هؤلاء العدوانيون والهازئون والساخرون الناقدون الاعتقادية الفلسفية لتلامذة هيجل «الأرثوذوكسيين» وانتقدوا المؤسسات الاجتماعية والسياسية لبروسيا والمدرسة التاريخية الألمانية، وإلخ. وكانوا ليبراليين في السياسة وحتى إن بعضهم جمهوري صراحة. وانصب انتقادهم خصوصاً على الثقل الجرماني والنقائص الجرمانية. وهذا النقد يستهلك إلا أنه ليس بالنقد البناء بتاتاً. فاهتمامهم الأدبي ببعث أدب حي، على اتصال بالحركات الاجتماعية والسياسية الكبيرة في العصر قد تُرجِم، لدى البعض، إلى أعمال معارضة سياسية مميزة. وهكذا أسس غوتزكو في عام 1838 في هامبورغ إحدى الصحف الليبرالية الرئيسة في ألمانيا وهي البرق Le Télégraphe.

ومع ذلك لبث الدور السياسي الواقعي لـ«ألمانيا الفتاة»، من غير أن يمكن إهماله، دوراً محدوداً. فمن جهة لم تمس هذه الحركة بتاتاً سوى جمهور أدبي أو مهتم بالأدب. ومن جهة أخرى قد فقدت بعض الثقة بسبب أنها كانت تجعل من نفسها رائد الأفكار الفرنسية وحتى (كما كان يقول خصومها) رائد الأفكار «اليهودية» (بورن وهاينه يهوديان): فابتداء من عام

1835، منعت الرقابة من وجه آخر بصورة مطلقة تقريباً في بروسيا تعميم مؤلفات هاينه ونشرها. وأخيراً، إن الاحتجاج السياسي «لألمانيا الفتاة»، وهو الاحتجاج السطحي بما فيه الكفاية، لم يكن يستند على بورجوازية ليبرالية متحمسة جداً (خلا، في رينانيا إلى حد ما، غير أنه كان على البورجوازيين في هذه المقاطعة أن يعبّروا على الأخص عن مطالب اقتصادية ظل أدباء «ألمانيا الفتاة» غرباء عنها تقريباً).

ومع ذلك فإن هذا المناخ الأدبي استحق أن يذكر لأنه كان مناخ الوسط الفكري والعائلي الذي درج فيه شباب كارل ماركس (المولود في تريف عام 1818) ومعظم أصحابه الأوائل.

ب- المثقفون الليبراليون

وهناك تأثيرات ليبرالية أخرى، آتية من أوساط أكثر «علمية»، أثرت كذلك على الشبيبة المثقفة الألمانية في الفترة عينها.

فلقد نصب بعض معلمي الجامعة (لاسيما في غوتنغن وبرلين) من أنفسهم مدافعين عن الليبرالية السياسية. كانت تلك على الأخص حالة إدوار غانس Eduard Gans (1798-1839) مؤرخ الحقوق وفيلسوفها والأستاذ في برلين حيث كان ندّاً فيها لـ ف. كارل فون سافينيي F. Carl von Savigny (1779-1861) الذي كان أحد معلمي ماركس. وكان غانس، «المناضل» الليبرالي، يعارض، باسم الهيجلية، أطروحات المدرسة «التاريخية» الألمانية. وكان هذا المحب المعلن لفرنسة (إلى درجة أنه أسف أن يكون «الحد الوسط» الأورلياني قد اقترف ذنب خيانة حيال التقاليد الثورية الفرنسية)، يعلّم تلامذته النظريات السان سيمونية ويظهر صراحة تعاطفه مع قضية الطبقة العاملة. وهناك جامعيون شباب آخرون ممن كانوا يرتبطون بصورة أجلى بتيار «اليسار الهيجلي الجديد» اشتهروا أيضاً بمعارضتهم للنزعة المحافظة البروسية مثل: دافيد شتراوس ولودفيغ فيورباخ وبرونو باوير. وسنصادفهم قريباً.

وكذلك ظهرت في مجرى السنوات 1834-1843 الخمسة عشر مجلداً من موسوعة «العلم السياسي»، staatlsexikon، القائمة على مبادئ الليبرالية «الفرنسية»، والتي قام بنشرها ك. ف. فون روتيك K.W.Von Rotteck وك. ت. فيلكر K.T. Welcker.

وكانت هذه التيارات الليبرالية المختلفة تصطدم من وجهة آخر بمعارضة إيديولوجية قوية يمثّلها هيجليو اليمين، ومنظّرو الحكم المطلق الملكي واللاهوتيون التقويون[1].

2- «اليسار الهيجلي»

منذ أن كان هيجل على قيد الحياة (وهو الذي لم تُقْبل فلسفته دون مقاومة، لاسيما من جانب بعض اللاهوتيين البروتستانتيين ومن قبل أنصار المدرسة «التاريخية»)، انتقد بعض تلامذته تمجيد الملكية المحافظة الذي أفضت إليه «فلسفة الحق»: وكان ادوار غانس من بين هؤلاء. فَعُقْبَ وفاة فيلسوف برلين، انقسم التلامذة انقساماً واضحاً جداً إلى اتجاهين: الاتجاه الأول «أرثوذوكسي» ومحافظ محافظة عنيدة (في السياسة كما في الموضوع الديني)، التف حول اللاهوتي مارهاينكه Marheinecke (1780-1846)، والاتجاه الآخر ليبرالي و«انتقادي»، وحر غاية الحرية حيال تراث المعلم، التف حوله أشخاص أفتى بكثير مثل:

دافيد شتراوس David Strauss (1808-1874).

والأخوان برونو Bruno Bauer (1802-1882).

وادغار باوير Edgard Bauer.

ولودفيغ فويرباخ Ludwig Feuerbach (1804-1872).

وارنولد روج Arnold Ruge (1803-1880).

---

(1) ينتمون إلى أحد المذاهب البروتستانتية.

وانتهى هذا الاتجاه الثاني، الأكثر دينامية للغاية، بأن مثّل تمثيلاً أكيداً إلى درجة كبيرة عقب هيجل «الصحيح» في نظر الشباب المثقف الألماني حتى أصبحت الهيجلية عينها مشبوهة عند فريدريك غليوم الرابع: فبعد تولّي (1840) هذا العاهل الجديد بقليل (وهو الذي لا بد أن يكون قد خيّب أمل ليبراليي ألمانيا كثيراً) قام بتسمية جوليوس ستال Julius Stahl (1802-1861) لكي يخلف غانس واستدعى الفيلسوف الهرم شيلنغ Schelling إلى جامعة برلين كي يكافح فلسفة بدت نتائجها هدّامة.

وفي الواقع، كان يجد النظام السياسي البروسي دعماً لدى هيجليي اليمين الباهتين أقل بكثير مما كان يجد لدى فلاسفة المدارس الرومانسية والتاريخية ومؤرخيها. إذ كان جوليوس ستال هو المؤدلج الرسمي على وجه التحديد. ونشر هذا الإسرائيلي الذي اعتنق اللوثرية ما بين 1830 و1837 كتاب «فلسفة الحق» أشاد فيه بناء مذهبياً لـ«الدولة المسيحية»، استلهم أيما استلهام بعض الأطروحا تاللوترية: حيث الدولة أداة فوق طبيعية لخلاص الإنسان المُفْسَد بالخطيئة. وكان ستال يسوّغ سلطة الدولة المطلقة، المتجسدة في الملكية البروسية، حتى دون أن يخضعها لأي مقتضى من مقتضيات الأخلاق المسيحية.

ومن جهة أخرى راح اليسار الهيجلي بادئ ذي بدء ينقل الكفاح ضد النظام القائم[1] إلى الصعيد الديني. وتبرز هذه الهجمة في مؤلفات دافيد شتراوس وبرونو باوير ولودفيغ فيورباخ في سياق السنوات 1835-1841.

---

(1) إلا أنها تجدر الإشارة إلى نتاج هيجلي يساري، قلما اختلط ببقية الحركة، هو فون سيز كوفسكي Von Cieszkowski الذي كان ينتقد في كتابه «مقدمات إلى فلسفة التاريخ» (1838) الفلسفة الهيجلية كفلسفة نظرية صرفة وأراد أن يطورها بفلسفة للعمل تستلهم الإرادية الفيختوية.

أ- شتراوس : رينان ألماني

نشر دافيد شتراوس عام 1835-1836 «حياة يسوع»، وهو كتاب يتضمن نقداً مزدوجاً. فهناك أولاً نقد تاريخي للنصوص الإنجيلية برهن فيه المؤلف على التناقضات التي لا تحصى: واستنتج من ذلك تأويلاً «أسطورياً» للنصوص المقدّسة. وهناك ثانياً نقد لاهوتي يتوجه على الأخص للتأويل العقلاني للدين الذي حاوله هيجل: إذ أبان تَعَذُّر ردّ المسيح (وهو شخصية أسطورية من جهة أخرى) إلى التجلّي الكلي للروح الإلهي؛ وبالتالي من غير المشروع أن يحاول المرء، كما فعل هيجل، «التوفيق» بين الفلسفة والدين. ففي رأي شتراوس، إن الدرس المشروع الذي يُستخلص من الهيجلية هو ما يلي: ينبغي أن ننظر إلى مختلف الأديان، بما فيها المسيحية، في ماهيتها التاريخية كجهد للإنسانية مستمر طويل نحو تفتح الروح الكلي. وكان لهذا الكتاب وقع هائل لدى الشباب المثقف، لأن شتراوس فصل الفلسفة عن الدين.

ب- فيورباخ ونقد الضياع الديني

راح بورنو باوير ولودفيغ فيورباخ بوجه أخص يعرضان نقداً للدين أشد جذرية للغاية. وشاطر هذا الموقف اللاديني حوالي الأعوام 1837-1843 الهيجليون الجدد الشباب الذين كانوا يجتمعون في «نادي الدكاترة» في برلين الذي أصبح فيه ماركس عضواً من أبرز الأعضاء.

ونشر فيورباخ في عام 1841 (وهي السنة التي دافع فيها ماركس عن أطروحته في إيينا) كتاب «ماهية المسيحية» (وتبعه في عام 1843 «مبادئ فلسفة المستقبل» وفي عام 1845 «ماهية الدين»). وتتمثل القضية الأساسية لفيورباخ في أن الدين هو فقدان الإنسان لجوهره: فهو يُسْقِط هذا الجوهر في «كائن إلهي» خارج ذاته ومجرد نتاج لوعيه؛ ويُلْبس هذا الصنم الذي صنعه فضائل وإمكانات تُمَثِّل جوهر الإنسانية ذاتها. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن ذلك حسب فيورباخ لأن الإنسان مازال، في اللحظة الراهنة، لا يستطيع أن يدرك وجوده الجنسي النوعي (صورة الإنسانية «النهائية») إلا عبر «موضوع» منفصل عن

فرديته المشخصة: فهو بحاجة لصنم يخلقه من جوهره ذاته ومن أفضل مما فيه (فالكائن الإلهي ليس شيئاً آخر سوى وجود الإنسان المحرّر من صلات الفرد وحدوده...، وسوى ما يموضعه الإنسان الواقعي، أي ما يتأمله ويعبده ككائن على حدة). ويقترح فيورباخ كمهمة للفلسفة أن تنقد هذا «الضياع Aliénation» (يقتبس الكلمة من مصطلح هيجل) للإنسان في الكائن الإلهي وأن تجعل الإنسان يسترد «وجوده النوعي»، أي ملء إنسانيته.

وإذا صدقنا شهادة فريدريك أنجلز، كان نجاح هذا النقد صاعقاً بين الهيجليين الشباب الذين «غدوا كلهم على الفورفيورباخيين». ذلك أننا سنرى أن النقد كان حاسماً في التطور الفكري لماركس وأنجلز. غير أن فيورباخ، كمثقف خالص، قبع دائماً في نقد الضياع الديني وما اشترك في الصراعات السياسية لليبراليين الألمان إلا بصورة عابرة وغير مباشرة. (ففي عام 1843، وافق على رعاية «الحوليات الفرنسية- الألمانية» التي نشط فيها ماركس وروج، إلا أنه لم يكتب فيها أبداً).

ما توجب على ماركس وأنجلز أن يحتفظا من فيورباخ بتحليل الضياع الديني فحسب، بل أيضاً بالمصادرة المادية. وحقاً، حاول فيورباخ، عندما اتخذ نقيض مثالية هيجل المطلقة, أن يقدم كنقطة انطلاق لكل تفكر فلسفي الواقع الطبيعي للإنسان المشخص الذي لا يفهم على أنه كائن فردي فحسب بل كنوع اجتماعي وكـ«كتلة بشرية». واستنتج من ذلك ضرورة تحرير النوع البشري كله من الوهم الديني والأنانية الفردية معاً، وقضى بالتحالف بين الفلسفة والحركة الاجتماعية. وكانت تقوم على الأخص نزعة المادية، الوجلة بقدر كاف في النهاية، على أن يجعل من «الإنسانية» (المتجردة عن النمو التاريخي) هدف كل تفكير ومنطلقه. مثلما هدف كل عمل ومنطلقه: فلقد كانت بصورة أساسية نقداً جذرياً لكل «ميتافيزيقا»، إنما نقداً فقط: إنها في ذلك لم تكن تتجاوز مادية فلاسفة القرن الثامن عشر البتة. وظل «إنسان» فيورباخ إنساناً مجرداً، وكما سيرى ذلك ماركس حقاً، لم يذهب همه في أن يجمع العمل والفلسفة من الناحية المشخصة بتاتاً إلى أبعد من موعظة غيرية و«دين للإنسانية».

ج- برونو باوير والفلسفة النقدية

ومع ذلك كان فيورباخ، الأقل توجهاً نحو العمل السياسي من برونو باوير، يذهب إلى أبعد من هذا الأخير على صعيد النقد الفلسفي. إن باوير، الذي كان دليل كارل ماركس وصديقه من 1837 إلى 1841، قد كان الممثل الرئيس لما سمّاه هو نفسه بـ«الفلسفة النقدية». بدأ، وهو تلميذ شاب في اللاهوت في بون، بمحاولة نقد طويل للأناجيل الأربعة المتوافقة (1841) وأقام على هذا النقد توجهاً جديداً في فلسفة هيجل رمى لاتباعها أكثر فأكثر لمثالية فيخته. ففي رأيه كان هناك ضرب من التقدم الديالكتيكي من الدين (الذي أتاح تكوين «الوعي الفردي في العالم القديم») إلى الفلسفة الحديثة، التي ثارت ضد الدين في أيامنا باسم حقوق الوعي و«الروح». والفلسفة النقدية، ناتج الوعي بـ«الأنا»، وقد انفصلت عن «الوجود»[1] (الذي يعدّه باوير، على خلاف هيجل، كأمر لا عقلاني) إنما تستطيع أن تحول العالم وأن تعمل في التاريخ بصورة خلاقة وحرة. وكان يطبق باوير نظرياته في كتابه حول «المسالة اليهودية» (1843) الذي انتقده ماركس انتقاداً شديداً ومفاده: إن الانعتاق الحقيقي لليهودي في دولة مسيحية مثل بروسيا إنما يفترض تحقيق شرطين، الشرط الأول أن يغدو الدين شأناً خاصاً فحسب وليس نمط وجود للدولة، والشرط الثاني أن يتخلى اليهودي عن دينه الذي، على خلاف الدين المسيحي، يجعله عاجزاً عن أن يسمو إلى وعي كلي. وفي التطبيق، يتّكل برونو باوير اتّكالاً كبيراً على الدولة، الدولة الليبرالية و«الفيلسوفة»، من أجل النضال ضد الشعور الديني وتحرير الضمائر. ويميز موقف الثقة هذا بإصلاح سياسي بإشراف دولة ليبرالية تمييزاً تاماً المطامح الأولى لهجليي اليسار الشباب حتى عام 1843-1844 (المطامح التي كانت كذلك مطامح كارل ماركس). وعندما خيّب فريدريك غليوم الرابع هذه الآمال نهائياً وحينما بيّن، بعد الصراعات العقيمة التي خاضها باوير وروج وماركس وعدد آخر بطريقة الصحافة، أن الدولة البروسية معادية لليبرالية عداء عنيداً، التجأ باوير أكثر فأكثر إلى شبه ـ فوضوية ذات نزعة فكرية للغاية. وقطع

---

(1) L'Être.

قطعاً كلياً كل صلة بين الفكر والعمل وأدان كتلة واحدة الدولة والكنائس والأحزاب السياسية و«الجماهير» على الأخص (وقد جعل الجماهير مسؤولة، لغياب الروح النقدية والثقافة، عن الإخفاق المؤسف للحركة الليبرالية في ألمانيا). وأفضت «الفلسفة النقدية» إلى عدمية سخر منها ماركس في «الأسرة المقدسة» (التي كتبت بالتعاون مع أنجلز، 1845) باسم «النقد النقدي».

د- شتيرنر

ولقد شاركت فئة في الأدباء والفلاسفة الشباب في «النقد النقدي» هذا: وكانت هذه الجماعة هي الجماعة المسماة بـ«الأحرار» (Freien) التي كانت تعد، زيادة على الأخوين باوير، ماكس ستيرنر كعضو بارز فيها (1806-1856)، وهذا اسم مستعار لـ كاسبار شميدت Kaspar Schmidt. ولقد نشر هذا في عام 1845 كتاباً غريباً بعنوان «الوحد وخاصته» عدّ أحياناً بمثابة البيان الأدبي للفوضوية السياسية. و«الوحيد هو الأنا le Moi الذي يرفض كل قيمة أخرى وكل غاية أخرى غير ذاته، والذي يرفض كل قانون آخر غير قانون نزوته الخاصة, والذي يعدُّ نفسه محَرَّراً من أي تضامن مع «الإنسانية» العزيزة على فيورباخ (كتاب شتيرنر مناوئ تمام المناوأة لفيورباخ). ومع ذلك يعلن «الأناني المتكامل» أنه وريث هذه الإنسانية، غير أنه وريث حر في أن يبذر الميراث دون أن يسهم بتنميته: فليس عليه إلا أن ينمي نفسه، تلك قاعدته في الحياة. وينادي شتيرنر بـ«جمعية للأنانيين» تضع نفسها في خدمة حاجاتهم ولا تتطلب شيئاً من أعضائها (وهي من جهة أخرى تقتصر على الحد الأدنى، لأنّ شتيرنر وديع يبشر بالتجرد من الأهواء أكثر مما يبشر بإرادة القوة للإنسان الأعلى).

بالتأكيد شيترنر رجل منعزل. إلا أنه يحمل حتى الذروة حالة فكرية يائسة وعدمية في آن واحد. حالة دلت، عند الشبيبة المثقفة «الراديكالية» سنوات 1830-1850، على المأزق الذي أفضت إليه راديكالية فلسفية اعتقدت أولاً، حسب المثالية الهيجلية، بأنها تستطيع أن تكون «صانع العالم» والتي استنْفذت ضد بيروقراطية الدولة البروسية القاسية وضد جمود البنيات الاجتماعية الألمانية.

هـ- إخفاق الراديكالية السياسية

إن الإيضاح الأفضل عن مأزق الراديكالية السياسية والفلسفية هذا (الراديكالية التي كانت الوسط الأصلي للفكر الماركسي) إنما هو تاريخ الصحف التي ساهم فيها ماركس وهيجليو اليسار الشباب في السنوات 1939-1945. وعدا بعض النجاحات النادرة جداً المستديمة نسبياً، حاولت هذه الصحف عبثاً (هذه الصحف التي ما كان يمكن أن تصدر خلا في مدن نادرة كان فيها نظام الرقابة أقل شدة مثل هامبورغ وهال وكولونيا) أن تخوض الكفاح السياسي، وراوغت مع الرقابة دون أن تتوصل إلى تجريدها من السلاح واختفت الواحدة بعد الأخرى. وكان يُنشر بعضها في زوريخ ثم في باريس، لكي تنجو من الرقابة، ومن هنا كان يحاول محرّروها أن ينقلوها إلى ألمانيا: وياله من جهد ضائع. إذ كانت الحكومة الألمانية قادرة إلى حد كاف أن تطالها في هذه الملاجئ وأن تمنعها. ومع ذلك، إن ما يسم الموقف السياسي لجميع هذه الصحف[1] تقريباً. هو في النهاية ثقة دائمة في الدولة وفي الإمكانات اللامحدودة للإصلاحية السياسية المستنيرة بالعلم والفلسفة. ولا نجد

---

(1) كانت الصحيفة الأولى الهامة التي كان يكتب فيها الهيجليون- الجدد «حوليات هال» (Hallesche Jarbücher) التي أسسها أرنولد روج عام 1838 في سبيل النضال، أولاً على الصعيد الفلسفي، ضد الهيجلية القومية الارثوذكسية. وأجبرت حوليات هال، بعد أن انتقلت في آخر 1840 إلى النضال السياسي المباشر، على أن تغادر هال إلى دريسد التي صدرت فيها باسم «الحوليات الألمانية» (1841)، التي سرعان ما شلت. على أي حال. وتأسست في كولونيا «الجريدة الرينانية» (Reinische Zeitung، كانون الثاني 1842 أذار 1843) التي غدا كارل ماركس رئي تحريرها العابر والتي جعلتها الرقابة تختفي. وانطلاقاً من هذا التاريخ حاول الهيجليون الشباب أن ينشروا مجلات في سويسرا (مثل Anecdota philosophica لأرنولد روج و«الواحدة وعشرون ورقة سويسرية» التي أدارها الشاعر هيرفيغ). وجهد كثيراً ماركس وروج وهيس (يرعاهم فيورباخ) أخيراً لأن يؤسسوا من تموز إلى كانون أول 1843، الحوليات الألمانية- الفرنسية، التي نشرت في باريس، ومنعت بعد عدد واحد مزدوج في عام 1844. ولم يبق، بعد هذا التاريخ، سوى صحيفة يستطيع أن يعبر فيها هذا الاتجاه، جريدة Vorwärts، وهي صحيفة صدرت في باريس من أجل حاجات العديد من اللاجئين السياسيين الألمان الذين كانوا يقيمون فيها آنئذ.

في أعمدتها إلا بصورة استثنائية جداً عرضاً متعاطفاً مع المـذاهب الاشـتراكية أو الشيوعية أو الفوضوية.

وراحت تتحطم، ابتداء من حوالي عام 1844، الوحدة النـسبية لجميـع هذه الحركات الفلسفية والسياسية «الراديكالية». وراح يتجه الباقون والخلفاء في سبل شتى:

- تابع بعضهم عملاً علمياً أو أدبياً خالصاً، فلا يهتم بهم تاريخ الأفكار السياسية اهتماماً مباشراً.

- ولجأ كثيرون إلى نقد فلسفي للدين (فيورباخ، باوير) قلّما تجدد؛

- وانضوى عدد كبير بما فيه الكفاية إلى النظام السياسي القائم إلى حـد ما وكوّنوا عناصر «الحد الوسط» الليبرالي؛

- وصُنِّف الآخرون في المدارس العديدة الاشتراكية أو الشيوعية (الـتي كـان نموهـا في ألمانيـا بطيئـاً حـتى تأسـيس فردينـان لاسـال في عـام 1863 لـــ«الاتحـــاد العـــام للعمـــال الألمـــان» Die Allgmeine Deutsche Arbeiterverein)؛

- وأخيراً يبدو أن بعضاً منهم قد وجد ـ بعـد فـشل 1848 ـ طريقـاً إلى الحركة الليبرالية- لكنها لا سياسية عن تصميم ـ كرسـت نفـسها ـ بـدفع مـن الاقتصادي شولتز دوليتش Schulse-Delitzsche (1808 ـ 1883) ـ على إنشاء تعاونيات الاستهلاك والتسليف وجمعيات التربية العمالية.

* * *

القسم الثاني

الأفكار الاشتراكية والشيوعية في ألمانيا

أ- انتشار المذاهب الاشتراكية والشيوعية

إن معظم المؤلفات الكبيرة في الاشتراكية الإنكليزية والفرنسية سبق وأن كتبت حينما بدأت الأفكار الاشتراكية تحظى ببعض الفضول في ألمانيا من جانب الأندية الثقافية الضيقة جداً (إلا أنها عموماً ذات ثقافة فلسفية أوسع بكثير من الثقافة الفلسفية عند أوين ولويس بلان وسان سيمون وبرودون). وظلت الاشتراكية والشيوعية زمناً طويلاً موضوع معرفة نظرية. ومع ذلك، من المناسب أن نشير إلى أن الأفكار الاشتراكية والشيوعية وجدت استقبالاً مؤاتياً بين المنفيين الألمان الذين استقروا في باريس ولندن ابتداء من عام 1832. وفي ألمانيا عينها، يبدو أن تقدمها كان بطيئاً في الأوساط الشعبية، على الأقل حتى عام 1860[1].

ولقد رأينا، في الأوساط المثقفة كيف أن رجالاً مثل غانس وهانيه قد ساعدا على التعريف، في ألمانيا، بالنظريات السان سيمونية، وبقدر أقل، بنظريات لويس بلان وفورييه وبرودون وبلانكي وبيير لورو وروبير أوين. غير أن الكتاب الذي أثر أكبر تأثير في نشر هذه الأفكار وفي معرفتها الدقيقة كان كتاب جامعي محافظ هو لورينتز فون شتاين Lorenz von Stein (1815 ـ

(1) كانت هناك نزعات منعزلة طبعاً، مثل نزعة الشاعر جورج بوخنر (1813 ـ 1837)، مؤلف «موت دانتون» و«فوزيك». وإن بوخنر، المتمرد المتحمس والمتآمر المجهول تقريباً، والبعيد للغاية عن سخرية معلمي «ألمانيا الفتاة»، كان يطرح بقوة حق الفقراء بالتمرد والعنف.

1890) الذي نشر عام 1842، بعد إقامة عديدة للدراسة في فرنسة، كتاباً موثّقاً للغاية في «الاشتراكية والشيوعية في فرنسة المعاصرة»: وكان الجزء النقدي من هذا الكتاب ضعيفاً نسبياً ولكن العرض العلمي للمذاهب كان متيناً أكسب المؤلف نجاحاً حقيقياً.

ب- فايتلنغ و«عصبة العادلين»

في الحقبة ذاتها تقريباً، قام العامل العصامي ويلهيلم فايتلنغ (1808-1871) Wilhelm Weitling، المنتسب في باريس إلى «عصبة العادلين» (وهي جماعة المنفيين الألمان)، ثم اللاجئ إلى سويسرا، ونشر مؤلفات مختلفة بشر فيها بمذهب شيوعي وأعلن أن الطبقة العاملة ستحرر المجتمع. وكان كتابه الرئيس، المنشور في عام 1842، بعنوان «ضمانات الانسجام والحرية» والمستوحى استيحاء واضحاً بقدر كاف من فورييه أقل جدة بنقده (الوعظي بقدر كاف) للرأسمالية من جدته بالاقتناع في قيام شيوع الأملاك مستقبلاً كنتيجة محتومة لبؤس الجماهير وثورتها. بيد أن فايتلنغ، الذي ما كان عنده ثقة أبداً في العمل السياسي، قد تطور أكثر فأكثر نحو تديّن مشابه مشابهة كافية لتدين تلامذة لامنيه، مانحاً الثقة لمسيح جديد ليؤسس على الحب شيوع الأملاك («انجيل خاطئ مسكين» 1843). وأدار فايتلنغ ظهره أكثر فأكثر إلى الاشتراكيين الألمان الآخرين، رويداً رويداً إلى كل عمل ثوري. ومع ذلك وازنت نزعاته اتجاهات أنصار البلانكية بين اللاجئين السياسيين الألمان في لندن وباريس حتى نحو عام 1847، عندما أخذ ماركس وأنجلز إدارة «عصبة العادلين» القديمة وقد حُولت، في العام ذاته، إلى «عصبة الشيوعيين» (لكن فايتلنغ، بعد أن تخاصم مع أصحابه القدماء، هاجر إلى الولايات المتحدة لتوه).

وهناك تيار يشابه مشابهة كافية تيار فايتلنغ، ولكن يحركه مثقفون خرجوا مباشرة إلى حد ما من الهيجلية الجديدة، قد أقام مدرسة دعيت بـ «الاشتراكية الحقة». ويمكن أن نجد منشأ هذا التيار في المؤلفات، الطوباوية

والغامضة نوعاً ما، لأحد الأصحاب الأوائل لماركس وأنجلز: وهو موسى هيس Moises Hess (1812- 1875) الذي كان من بين هيجليي اليسار الشباب، أحد الأوائل ممن استخلصوا من أناسية فيورباخ نتائج لصالح المذهب الشيوعي. وكانت الاشتراكية «الحقة»، التي كان ممثلها الرئيس كارل غرون (1813- 1887) Karl Grun، تحاول الربط بين الفلسفة الهيجلية والمذاهب الاشتراكية الفرنسية (لا سيما مذهب برودون الاشتراكي). وكانت «الاشتراكية الحقة»، وهي المعزولة كلياً تقريباً عن أية حركة شعبية واقعية، والرافضة لصراع الطبقات والغارقة في التأملات الفلسفية، تنزع إلى «التفكير» بالثورة الاجتماعية بالتجرد عن الوقائع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في ألمانيا ذلك الحين.

ج- الاقتصاد السياسي والدولة

إن ما يميز هذه المحاولات الألمانية الأولى في بناء مذهبي اشتراكي أو شيوعي، هو أنها لا تستند إلى معرفة واقعية للوجود المشخص للوضع العمالي ولا على تحليل علمي للحياة الاقتصادية على الأخص.

والحال، إن دراسة الاقتصاد السياسي، التي أثارها النمو الصناعي كما أثارتها مشكلات التجارة الخارجية التي طرحتها الاتحادات الجمركية الألمانية، قد شرع بها حينذاك في ألمانيا مؤلفون مثل فريدريك لِيسْت (1789–1846)، نصير النزعة الحمائية إنما الليبرالي سياسياً، وجوهان كارل رودبيرتوس (1805–1875) Johann Karl Rodbertus. وأصبح هذا الأخير، القريب كفاية من الشيوعية في كتاباته الأولى (بين 1837 و1842)، أحد الزعماء السياسيين لليسار الوسط وكان رائد الاقتصاد القومي المنظم في ظل إدارة الدولة الوثيقة. وابتداء من عام 1843، بدأت أعمال «المدرسة التاريخية» الألمانية في الاقتصاد السياسي: إذ تنطلق هذه من نقد (حسب المنهج التاريخي المقتبس عن سافيني Savigny وجيرفينيوس Gervinius) لليبراليين الإنكليز (ريكاردو ومالتوس بخاصة) وتعتزم أن تجعل من الاقتصاد السياسي

علماً للواقع، مستنداً على الإحصاء والملاحظة التاريخية، ولا تجعل منه البتة علماً استنتاجياً. وظل هذا البحث مقتصراً على ألمانيا، وعلى النمسا فيما بعد. وعلى العكس من ذلك كرس فريدريك أنجلز نفسه منذ عام 1843 على دراسة علماء الاقتصاد الإنكليز وحذا ماركس حذوه. وبالمقابل، مع أن فرديناند لاسال (1825-1864) قد انضوى إلى الماركسية منذ عام 1848 فإنه تأثر جداً بليسْت ورد بيرتوس وأنصار «المذهب التاريخي».

وبعد ثورة عام 1848، أثارت من جهة أخرى مسألة «الافتقار» Pauperisme محاولات مختلفة لِـ«الحل». فحاول بعضهم مثل شولتز دوليتش (انظر فيما سبق) أن يوجهوا عالم العمال نحو المذهب التعاوني برفض أي تدخل للدولة وأي عمل سياسي للبروليتاريا (ولو كان عملاً غير ثوري). وسعى آخرون إلى طريق نحو «اشتراكية الدولة» بوساطة التنظيم السلطوي للاقتصاد الوطني. وابتداء من عام 1860 في النهاية، طالبت المدرسة المسماة (سخرية) بـ«اشتراكية المنبر»، المؤلفة بخاصة من منظرين جامعيين، بسياسة اجتماعية، تحت إشراف الدولة، من أجل الكفاح ضد الفقر والافتقار. وبالرغم من تهيبها المذهبي، خلقت هذه المدرسة وسطاً ملائماً لعمل لاسّال وتلامذته في الأعوام 1863-1871. وأسهمت كذلك بإبقاء القادة اللاساليين زمناً طويلاً في موقف خضوع تجاه الدولة البروسية وموقف ثقة بها.

د- فريديناند لاسال والحركة العمالية الألمانية

فرديناند لاسّال، الشاب اليهودي الألماني، المفعم بالمواهب، الطموح والمندفع، قد انتسب منذ عام 1845 (وهو في العشرين من العمر)، حين إقامته في باريس، إلى «عصبة العادلين». وشارك في ثورة عام 1848 في ألمانيا وسُجِن وصادف في عام 1849 كارل ماركس وأعلن مذ ذاك أنه تلميذ له. ثم لزم الابتعاد عن النضال السياسي الفعّال حتى عام 1859.

في هذه الفترة، بدأ لاسال مع إعلانه دائماً بأنه «ماركسي». يُظهِر نشاطاً واسعاً كثيفاً، مؤيداً للتحرر القومي لإيطاليا ومناصراً للوحدة القومية الألمانية، وشارعاً بمعركة ضد «التقدميين البورجوازيين» الألمان (اتجاه شولتز دوليتش) وضد مختلف الاقتصاديين البورجوازيين. وكان يأمل لاسال أن ينتهز رفض التقدميين دعم المطالبة بالاقتراع العام ليفصل عنهم العمال الألمان. وفي عام 1863، نجح في تأسيس «حزب طبقي»، «الرابطة العامة للشغيلة الألمان». وفي نهاية المطاف عقد لاسال حلفاً حقيقياً مع بسمارك: إذ مقابل الحياد العطوف لهذا الأخير نحو الدعاية التي يقوم بها لاسّال، يؤيد هذا سياسة بسمارك الخارجية (مسألة الدوقيات) ويساعد الرئيس بسمارك في صراعه ضد الليبراليين والتقدميين؛ وفي عام 1863، عند الحل الوحشي القاسي للمجلس الوطني Landtag الذي كانت أكثريته ليبرالية، شارك لاسّال في المعركة الانتخابية التي تلت، شارحاً للعمال الألمان أن بسمارك قد أحسن صنعاً بإماطة اللثام عن الليبراليين، بما أن هؤلاء قوميين ألمان سيئين، ومعارضين فضلاً عن ذلك للإصلاحات الاجتماعية بإشراف الدولة.

ومنذ عام 1862, قطع ماركس وأنجلز الصلة بلاسال. فعلاوة على التشويهات والتبسيطات المغالية التي ألحقها بالماركسية لاسيما في صيغة «القانون الفولاذي للأجور» الشهير (أخذا عليه جعجعة عمله، ونزعته القومية التي ينقصها الحذر وعلى الأخص تواطؤه المحتمل مع بسمارك[1]. وعملياً، كانت مساهمة لاسال النظرية ضئيلة نسبياً وهي ربما ترتبط باشتراكية لويس بلان وبعض علماء الاقتصاد الألمان (على الأخص رود بيرتوس) أكثر مما تتعلق بالماركسية: القانون الفولاذي للأجور، تحول الطبقات المتوسطة إلى البروليتاريا، دعم الدولة للإكثار من تعاونيات الإنتاج التي ستصل، بفضل هذه المساعدة، لأن تحل محل النظام الاقتصادي الرأسمالي كلّه.

(1) لم يقدم الدليل على هذا التواطؤ إلا عام 1947 عن طريق نشر مراسلة سرية بين بسمارك ولاسال.

ويتمثّل الإسهام الحقيقي للاسّال في إنشاء أول حزب اشتراكي عمالي في أوروبا، وهو الحزب الذي نظمه تنظيماً أتوقراطياً للغاية. وقد استخدم بسمارك غالباً هذا الحزب استخداماً على حساب مصالح الشغيلة الألمان وذلك في ظل إدار ةخليفة لاسّال ح. ب فون شويتزر (1834 ـ 1875) J.B. Von Schweitzer. ومع ذلك عاش هذا الحزب حتى عام 1875 رغم إنشاء حزب منافس عام 1869 وموعود بمستقبل أطول بكثير وهو الحزب الاشتراكي الديموقراطي الألماني (الذي اسسه أوغيست بيبل Auguste Bebel ويلهيلم ليبكنخت Wilhelm. فلننظر فيما بعد). وإنه لَممّا يميز تمييزاً كافياً هذه الاتجاهات القومية والحكومية أن حزب «الرابطة العامة للشغيلة الألمان» ما انضم إلى الأممية الأولى: إذ كان ماركس اللاجئ حينذاك في لندن هو الذي مثّل، منذ عام 1864، العمال الألمان في مجلس الأممية.

* * *

القسم الثالث

تكوّن فكر كارل ماركس

أ- 1842-1848 : سنوات التكوّن

في تشرين الأول من عام 1842، اتُهمت «الصحيفة الرينانية» la Rheinische Zeitung، وهي الصحيفة التي يضطلع الشاب كارل ماركس بإدارتها، واخذت عليها إحدى زميلاتها نزعاتها الشيوعية بمناسبة سلسلة من مقالات موسى هيس Moses Hesses (الذي كان يعلن شيوعية مبنية على الأخلاق الغيرية المشتقة من فيورباخ). ورداً على هذا المأخذ، أعلن ماركس أن الشيوعية تظل في ألمانيا على صعيد التأمل ولم يُخْفِ بأنه هو نفسه لبث قليل الاهتمام كفاية بهذا التأمل. بل يضيف: إن الخطر بالنسبة لألمانيا قلّما يقوم في محاولة بعض الناس أن يضع الشيوعية موضع التطبيق العملي (فهذا الخطر يمكن أن يدمره المدفع، كما يقول) مما يقوم في الإغراء الذي تمارسه «الأفكار» الشيوعية على النفوس والضمائر. وهكذا في تشرين الأول من عام 1842، لم يكن ماركس ليس شيوعياً فحسب، بل يبدو أيضاً أنه ما زال يشاطر أصدقاءه الهيجليين الجدد بعض الأوهام بصدد سلطان الأفكار. والحال في كانون الثاني عام 1848، إن كارل ماركس نفسه هو الذي حرّر «البيان الشيوعي» لِـ«عصبة الشيوعيين» التي ساهم في تأسيسها في السنة السابقة.

وينبغي أن نوضح أنه بين 1842 و«البيان»، سبق أن كتب ماركس ـ ونشر أحياناً ـ معظم المؤلفات، التامة أو غير التامة، تلك التي تتضمن ما هو أساسي في الماركسية ـ وتنطوي على ما هو أكثر بكثير من البذرة. وحتى لا يمكن القول إن هذه الفترة الأولى هي فترة ماركس «الفيلسوف» وإنها قد بدأت فترة ماركس «الثوري» و«الاقتصادي» انطلاقاً من عام 1848 فحسب. فمن جهة، يمكن أن نرقى بالنشاط الثوري «العملي» لكارل ماركس إلى

شباط 1846، عندما أسس مع أنجلز لجنة دعاية شيوعية في بروكسل. ومن جهة أخرى، إن ماركس قد انغمس، منذ إقامته الأولى في باريس (1844)، في دراسة الاقتصاديين الإنكليز والفرنسيين؛ وكذلك يرجع إلى عام 1844 تاريخ أحد المؤلفات الكبرى (مع أن هذا مجرد مسودة نشرت بعد مماته) وهي «مخطوطة الاقتصاد السياسي والفلسفة»؛ وأخيراً يرجع إلى عام 1847 كذلك تاريخ كتاب يكشف مذ ذاك عن اتساع تفكير ماركس وتحليله الاقتصاديين ومعلميّته، وهو: «بؤس الفلسفة، رد على فلسفة البؤس لبرودون».

وعلى صعيد النظرية السياسية، بالمعنى الدقيق، لم يظهر الدرب الذي قطعه ماركس في السنوات 1842-1848 بأقل حجماً. ففي المقالات التي حررها ماركس عام 1842 من أجل «الصحيفة الرينانية»، يُكِبُّ حقاً على نقد واقعي للسياسة والحقوق في المجتمع الألماني، إلا أنه ظل يعتقد أيضاً بأن حل التفاوتات الاجتماعية يجب أن تقدمه الدولة وأن إصلاح الدولة يستجر إصلاح المجتمع. ومن آذار 1843 إلى بداية 1844، في عملين متتاليين («نقد فلسفة الحق عند هيجل» ومقاله في «الحوليات الفرنسية الألمانية حول المسألة اليهودية»)، هجر ماركس الفكرة التي بمقتضاها تكون الدولة هي الدائرة المكونة للمجتمع: إن الدولة يحددها المجتمع وعلاقة الإنتاج التي تسيطر فيه (الملكية الخاصة)، وبالتالي تحيل متابعة التحرر السياسي إلى انقلاب مسبق في العلاقات الاقتصادية بين البشر. وكذلك منذ عام 1844 (مقال عن تمرد الحائكين في سيليزيا)، وعلى الأخص ابتداء من عام 1845 (فلننظر في «الأسرة المقدسة» و«أطروحات حول فيورباخ»)، اقتنع ماركس بأن الثورة الوحيدة الاجتماعية والسياسية في آن واحد لا يمكن أن تكون إلا من صنع البروليتاريا؛ وبالمناسبة ذاتها هو لا يرفض الإصلاحية واشتراكية الدولة فحسب، بل أيضاً الشيوعية الطوباوية اللاسياسية مثل البلانكية، التي لا تحاول إلا ضربات مفاجئة ضد جهاز الدولة.

فمن جميع النواحي، بالنتيجة، تظهر السنوات 1842-1848 حاسمة لا من أجل إعادة رسم المسار الفكري لكارل ماركس فحسب بل على الأخص من أجل أن نبين ابتداء من أي شيء تكوّن الفكر الماركسي وكيف.

ب- ماركس في مواجهة الدولة الألمانية والراديكالية الهيجلية الجديدة

عانى ماركس بادئ ذي بدء تجربة جميع الليبراليين والهيجليين الشباب في ألمانيا: فهو الواثق في إمكانات سياسة ليبرالية ضربت لها الدولة البروسية المثل ما بين 1811 وحوالي 1820، قد ناضل على الصعيد السياسي (الصحفي بوجه أدق) ضد سياسة أضحت نزاعة للسلطة المطلقة: وغُلِبَ على أمره كجميع رفاقه في النضال. وعندما عاد إلى ألمانيا في فترة ثورة عام 1848 (أدار حينئذ «الصحيفة الرينانية الجديدة»)، شاهد تفكك البورجوازية الليبرالية، دونما كفاح تقريباً، وهي التي كان يأمل بأنها ستكون قادرة على جعل المجتمع الألماني يجتاز مرحلة حاسمة. فكان لابد له أن يأخذ من جديد درب المنفى منذ عام 1849.

وكان لابد له، كمعظم الشباب الهيجليين الجدد، أن يعاين كيف أن البورجوازية الألمانية، القليلة العدد، التي تربكها البنيات السياسية ـ الاجتماعية التي ما زالت تتأثر تأثراً قوياً بالآثار الإقطاعية وتسيطر عليها البيروقراطية البروسية، ما كانت تملك إرادة ثورية وما وُجِدَت في موقع ثوري من الناحية الموضوعية. أما البروليتاريا الصناعية الألمانية فلقد كانت ما تكاد تولد.

ونحو عام 1843، في الفترة التي قطع فيها ماركس مع برونو باوير وجماعة «الأحرار»، وصل ماركس إلى النتيجة الماثلة في أن هؤلاء الفلاسفة الألمان الشباب يترجمون- بل يعتقدون بأنهم يعوّضون- هذا العجز الثوري العملي للمجتمع الألماني بفلسفة تنقل كل تحويل للعالم إلى صعيد تحرير الوعي وحده. فالفلسفة الألمانية تفضي على نمط وجود هو وجود مضاع: إذ يجب حذف الفلسفة بتحقيقها، أي بتحويل العالم تحويلاً واقعياً.

ج- ماركس والمذاهب الاشتراكية

في باريس ثم في بروكسل، صادف ماركس العمال الألمان المنتسبين إلى «عصبة العادلين». فإذا ما كان قد ناصر قضيتهم دفعة واحدة فإنه لم ينضم إلى «العصبة». فلا يمكن أن ترضيه شيوعية فايتلنغ ذات الأساس الأخلاقي ولا مختلف النظريات الشيوعية والاشتراكية الرائجة في فرنسة وإنكلترا. فشيوعية فايتلنغ «العامية»، والسلبية سلبية محضة، لا تسعى إلا إلى تعميم الملكية (مثل مذهب برودون في الجوهر)، وبالتالي إلى تعميم الضياع، وهذا لن يرضي الأناسية الماركسية التي تتطلب نهاية جميع الضياعات. وهذه الشيع عاجزة عن أن تحوّل شرط البروليتاريا وعاجزة حتى عن توعيتها بوضعها الواقعي، ما لم تحوّل قواها نحو نشاط سري ونحو ضربات غير متبصرة.

د- ماركس ومادية فيورباخ

ما بين عام 1841 و1844، حينما كان ماركس يشرع بقلب عالم مفاهيم الفلسفة الهيجلية، استقبل بآمال كبيرة التأليف الذي كان يحاوله فيورباخ ما بين الفكرة وواقع الإنسان المشخص. إذ أن فيورباخ، بعدما أجرى نقداً جذرياً للفلسفة التأملية التي كشف فيها موقفاً لا هوتياً، قد أدخل الفكر من جديد في الطبيعة الإنسانية المشخصة وبيّن أن التقدم لا يحدّده نمو الفكرة الموضوعية أو واقعة وعي، بل يحدده نمو الشروط العامة للنوع البشري كله في حياته الطبيعية. ومع ذلك كان لابد لماركس أن يعاين أن فيورباخ بقي في هذا على فضح الضياع الديني وأنه أحل ضرباً من دين «الإنسانية» l'Humanité محلّه؛ والحال أن هذه الإنسانية ولو تحررت من الوهم الديني، تظل عند فويرباخ ماهية، أي ذاتاً جمعية خارج العالم الموضوعي؛ بل لم يَبْدُ أن فيورباخ قد تخيل أن الإنسان المشخص يمكن أن يحدّده هذا العالم ولا أنه يستطيع أن يؤثر فيه عملياً كي يحوّله.

هـ- المراحل

لنلخص المراحل المتعاقبة: في عام 1844 هجر ماركس كل وهم حول إصلاحية الدولة (مقال في حائكي سيليزيا) وأجرى نقداً حاسماً لفلسفة الحق عند هيجل.

وفي عام 1845، صاغ في أطروحاته حول فيورباخ مبادئ المادية التاريخية وأضفى على الفلسفة، في أطروحته الحادية عشرة، رسالة أن تصبح مبدأ البيراكسيس الثوري (لم يقم الفلاسفة إلا بتفسير العالم بطرق شتى؛ أما المهم، فهو تحويله).

وفي السنة ذاتها حدّد كتاب «الأسرة المقدسة» (وهو كتاب ساهم فيه أنجلز ببعض الفصول القطعية الكاملة مع «الفلسفة النقدية» لبرونو باوير وشلّته.

وفي عام 1846، حدّد ماركس وأنجلز في «الإيديولوجيا الألمانية» تحديداً نهائياً موقفهما لا بالنسبة إلى الحركة الهيجلية الفتية (ولاسيما بالنسبة إلى ماكس شتيرنر) بل أيضاً بالنسبة لفيورباخ.

وفي عام 1847، لا يؤلف «بؤس الفلسفة» دحضا لبرودون فحسب بل رفضاً لكل اشتراكية غير علمية. ومن جهة أخرى قد تكرس الجزء الثالث من «البيان» برمته على نقد للمذاهب الاشتراكية والشيوعية.

وبعد 1850، استغرقت المقتضيات النظرية والعملية للحركة الثورية البروليتارية عمل كارل ماركس وحياته استغراقاً كاملاً (كما استغرقت أيضاً عمل فريدريك أنجلز وحياته). فعلاوة على إعداد الكتاب الرئيس «راس المال» (الذي نشر منه الكتاب الأول فقط في حياة ماركس في 1867) كانت المراحل الرئيسة التالية هي:

1- ابتداء من حلّ «عصبة الشيوعيين» (1852)، ظل ماركس خارج أي تنظيم ثوري سرّي؛

2- وابتداء من عام 1862، عام القطيعة مع لاسّال، ابتدأ النضال الذي لايني ضد الاشتراكية القومية والحكومية لأتباع لاسّال وضد نفوذ هؤلاء في نطاق الحزب الديموقراطي الاشتراكي الألماني.

3- وابتداء من عام 1864، العام الذي أسهم فيه ماركس بتأسيس الأممية الأولى، بدأ النضال في داخل هذه المنظمة ضد التأثيرات البرودونية (حوالي 1866-1869) وعلى الأخص ضد تأثير باكونين (حوالي 1869-1873)؛

4- وابتداء من حوالي عام 1874، وجب على ماركس، وبالأكثر على أنجلز أيضاً، أن يردا على المحاولات الأولى للماركسيين «التحريفيين» revisionists (مثل كارل أوجين دو هرنغ، 1833-1921)، الذين أرادوا، متذرعين بالاكتشافات الجديدة في علوم الطبيعة وباسم «الوضعية الراديكالية» في آن واحد، أن «يتجاوزوا» الماركسية، وأكثر من ذلك أيضاً، أن يزيلوا منها مقتضى البيراكسيس الثوري بنفي الحركة الديالكتيلية.

ومن أجل وقف الإغراء الذي كانت تمارسه هذه «الماركسية- الجديدة» في بعض أوساط الديموقراطية- الاشتراكية الألمانية، كتب أنجلز عام 1877 كتابه «ضد دو هرنغ» (أو السيد دو هرنغ يقلب العلم؛ وأسهم فيه ماركس بفصل).

* * *

الفصل الرابع عشر

الماركسية

القسم الأول

مكان السياسة في فكر كارل ماركس

أ- صعوبات

ليس من اليسير عرض فكر كارل ماركس السياسي؛ ومن الأصعب أيضاً أن نحاول عزل هذا الجانب من فكره عن جملة المذهب الماركسي (كما نحن مضطرون أن نفعل هنا).

مع أنه ما من شك بأن ماركس أدرك تمام الإدراك، منذ كتاباته الأولى، أهمية الواقع السياسي، فإنه لا يوجد في نتاجه الهائل في النهاية (كما في نتاج فريدريك أنجلز) إلا القليل جداً من النصوص «السياسية»: معظمها مختصر جداً، وبصورة الكلمة الجامعة في أغلب الأحيان، يتكوّن من نقد مبعثر للمذاهب السياسية التي يعارضها ماركس أو للمواقف السياسية التي يحلّلها[1]. وعلى الأكثر، عُثِر على مسودات مخطط تثبت بأنه كان لدى ماركس في بعض الوقت مشروع لكتابة كتاب (أو عدة كتب) قد يعالج بصورة كاملة ومنتظمة المشكلات السياسية[2]. وهذه صعوبة أولى.

بيد أن نصوص ماركس وأنجلز تشهد بتيقّنهم من معرفة الوقائع السياسية الماضية والمعاصرة ومن تحليلها (فلننظر على الأخص «الثامن عشر من برومير للويس بونابارت» بقلم ماركس، و«نقد برنامج ايرفورت» بقلم أنجلز). ومع ذلك يخرج القارئ بانطباع في أن فهم السياسة والدولة لدى المؤلفين، «يوقفه» حاجزان و«يضلاّنه» وهما: من جهة ذكرى واقع الدولة البروسية البيروقراطية

(1) غالباً ما يكون لهذه النصوص أسلوب الحماقات: راجع خصوصاص لماركس، هوامش على الدولة والفوضى لباكونين؛ ولأنجلز الفصل الأخير من «ضد-دو هرنغ».

(2) انظر في روبل، كارل ماركس. محاولة سر حياة فكرية، ص164.

والطاغية لسنوات 1820-1847 (وهي ذكرى حاضرة دوماً في فكرهما)، ومن جهة أخرى تَمَثُّل للدولة (مستخلص من فلسفة هيجل) يريد أن يعدّ نفسه واقع الدولة. من هنا تأتّى الطابع النقدي على وجه الحصر تقريباً لفكر ماركس وأنجلز بصدد السياسة وتجلياتها.

ويبدو التفكير في السياسة يتأرجح دائماً، في نتاج ماركس وأنجلز، ما بين حدّين: فمن جهة، كمقدمة، هناك نقد مسبق لغير الصحيح (وهذا ما يدعنا نتوقع «صحيحاً» ممكناً)، ومن جهة أخرى، وبعد انعطاف طويل يُعَلّق فيه كل تفكير سياسي في الظاهر، هناك «ما وراء» للعالم السياسي (بعد عودة ظهور مباغتة وعابرة للأداء «الدولة» بهدف الانتقال من الانتصار الثوري للبروليتاريا إلى المجتمع الشيوعي... الذي يعلم المرء فقط بأنه لن تكون لديه حاجة بدولة المجتمع السابق). وما بين الحدّين، يبدو أن شيئاً ما ينقص: ألا وهو تحليل منهجي لوظائف الدول المشخصة، ونموها التاريخي والفروقات التي تفصل هذه النظم السياسية عن تلك غيرها. فأن لا تنطوي نصوص الشباب إلا على إلماعات موجزة، ومتناقضة من جهة أخرى، حول الديموقراطية الليبرالية، فهذا لا يدهش: فلا فرنسة لويس فيليب ولا إنكلترا لورد ميلبورن وبالمرستون (اللتان كان يعترف ماركس وأنجلز بتفوقهما الكبير على ألمانيا) كانتا تبطلان صفة أداء السيطرة البورجوازية التي كان يقر بها المؤلفان لدولة المجتمع الرأسمالي. ومن المذهل أكثر بقليل أن لا ماركس (المتوفى عام 1883) ولا أنجلز (المتوفى عام 1895) قد تمسّكا على الأقل بتحليل التحولات السياسية (وحتى الاجتماعية) الحادثة في ظل نظام الجمهورية الثالثة في فرنسة أو أثناء النصف الثاني من عهد الملكة فكتوريا في بريطانيا العظمى أو بعد لنكولن في الولايات المتحدة[1]. ويُلحظ أيضاً غياب التحليل هذا بصورة أوفى إذا أخذنا من جهة أولى بالحسبان الاهتمام الحماسي الذي وجّهاه إلى الكومونة La Commune لا كحادث ثوري

(1) راجع مع ذلك «نقد برنامج ايرفورت» بقلم إنجلز (سيبحث هذا النص فيما بعد).

عصياني فحسب، بل كَـ«نموذج» لتحويل الدولة، ومن جهة أخرى إذا أخذنا بالحسبان كون الأول والثاني قد تتبعا دائماً عن كثب جميع الأحداث السياسية في عصرهما ولم يهجرا ملاحظة الواقع السياسي لصالح نظريات اقتصادية أو من أجل تنظيم الحركة الثورية.

ب- منهج العرض

من أجل تصور مذهب سياسي ما، ينبغي الاعتراف بواقع للأحداث السياسية، ويجب الإقرار ـ صراحة أو ضمناً ـ بأن التاريخ له لحمة مثل هذه الأحداث (بين أحداث أخرى).

والحال أن ماركس يعلن: «لم يكن تاريخ كل مجتمع إلى أيامنا هذه غير تاريخ صراع الطبقات»؛ فالتاريخ لا تكوّنه الأحداث السياسية. وكل «حياة سياسية» هي وهم. حقاً لقد كانت هنالك دول وتوجد دول الآن؛ إلا أنه ما من واحدة كانت أو هي كما تبدو أو تدّعي أنها كذلك: إلا إنها شيء آخر، تعبير ظواهري صرفاً لسيطرة طبقة. وبالتالي لا يمكن أن تقوم النظرية السياسية إلا على نقد هذا المظهر وإيضاح ما هي الدولة حقاً في الواقع: ولهذا السبب لا تبحث «النظرية السياسية» في الدولة المرئية بل في «الشيء الآخر» الذي هو الدولة في الحقيقة.

فلنعد رسم مسعى تفكير ماركس ولنتتبع مساره الفكري:

- إن ماركس، المتأثر بالفلسفة الهيجلية، يفكر في السياسة ويعمل فيها ناقداً المجتمع السياسي الحالي. فلم ينجح في الحصول على نتيجة عملية؛

- عودة إلى الفلسفة الهيجلية في الدولة التي كانت تزعم تقديم عقلانية الدولة وواقعها. وبعد أن اختبر ماركس ذلك عملياً بيّن أن فلسفة الدولة هذه ليست إلا فلسفة. وههنا يقع نقدُ الفلسفة لا نقد الدولة عينها (ما لم يكن ذلك بصورة عرضية، من أجل تبيان التباينات)،

- كانت تعرض فلسفة هيجل الدولة كتوفيق المجتمع بين المصالح الخاصة والمصالح العامةز في حين أن ماركس يقابل زعم «المصالحة» هذا بالواقع الذي يراه بعينيه. فماذا عندنا هنا؟ عندنا هنا نقدُ نظريةٍ سياسية وسوسيولوجيا نقدية للواقع الثاوي تحت الحياة السياسية.

إلى هنا يظل تفكير ماركس وتجربته في «الظاهرة» السياسية وفي «الإيديولوجيا» السياسية سلبيين ونقديين بصورة خالصة. إذ يحيل «وهم» السياسة إلى شيء آخر.

ومذ ذاك، راح يقوم ماركس بتقليصات تراجعية. فالضياع الديني والضياع الفلسفي, اللذان كان ماركس يوجد أمامهما بادئ ذي بدء، كان يحيلان إلى الضياع السياسي. فإلى أي شيء يحيل هذا الضياع؟ إن ماركس، لكي يلاقي الضياع الأساسي- وعلى الأخص سبب جميع الضياعات- راح يحاول ارتقاء هائلاً لكل نشوء تاريخ الإنسان. وشرع بـ«قصة» هذا النشوء بالتجرد الكامل عن كل «قبلية» معطاة قبل التجربة الإنسانية الأكثر ما تكون بساطة. ورفض على الأخص أن يعدّ أن يكون نمط الوجود السياسي مكوناً للوجود الإنساني. إذ سيعاد رسم تاريخ الإنسان كله انطلاقاً من الأفعال التي بها يعيل حياته، ويخلق أشياء، ويقيم علاقات مع الإنسان الآخر، ويُكَون تجربته ووعيه. إنه علم الإنسان Anthropologie: يكون فيه التاريخ السياسي للنوع الإنساني مستغرقاً ومستوعباً بكامله.

وفي نهاية علم الإنسان هذا، يوجد الإنسان الكلي الذي يتوحد فيه الفرد والنوع الإنساني توحّداً كلياً: حيث لن توجد بعدئذٍ سياسية، ويكون قد تلاشى موضوع «المذهب السياسي» (الإنسان الذي يتعارض مع الجماعة).

ولكن ليست الفلسفة ولا علم الإنسان بتأمل في العالم حسب رأي ماركس. إذ يجب تحقيق المرحلة النهائية في علم الإنسان. كذلك، يحلل ماركس، فجأة وبسرعة، وسائل الثورة النهائية، أي السياسة الأخيرة التي ستوصل إلى العهد الذي سيتبدد فيه الوهم السياسي. وهذا التحليل

لديكتاتورية البروليتاريا، أثناء الفترة الوجيزة التي تكون فيه البروليتاريا «طبقة مسيطرة» من أجل حذف كل سيطرة، لهي البرهة الوحيدة التي تمَّ فيها بحث شكل سياسي بحد ذاته لا من وجهة نظر نقدية فحسب.

يملي هذا المسير للتفكير الماركسي الطريقة الوحيدة الصحيحة لعرض فكر ماركس بخصوص السياسية دون بَتْرِه ودون جعله غير قابل للفهم.

* * *



القسم الثاني

نقد السياسة

ليس من الضروري أن نعود إلى التجربة السياسية لماركس الشاب كصحفي سياسي وليبرالي هيجلي- جديد شاب (انظر الفصل السابق). إذ كشف ماركس، في مقالاته السياسية في «الصحيفة الرينانية»، على الأخص، عبث المناقشات السياسية في «المجلس» الريناني Lr Diéte الذي يسيطر عليه كبار الملاكين العقاريين؛ ولقد عاين، في الحالة المشخصة لقانون صوّت عليه «المجلس» فاقم القمع ضد سرقة الأحطاب، لقد عاين أن هذا القانون كان تعبيراً لا عن المصلحة العامة بل عن المصالح الخاصة التي كانت تسيطر على «المجلس».

1- نقد «فلسفة الدولة»

هنالك تناقض في مذهب هيجل السياسي. فمن جهة، إنه يصف وصفاً نَيِّراً للغاية بالنسبة لعصره العالم الاقتصادي الواقعي (المجتمع المدني)، وصراعات المصالح ونجاحات البورجوازية. ومن جهة أخرى، يؤكد بأن الدولة، مع أنها خارج دوائر الخاص هذه، تكون ملازمة لها وتحققها وهي تتعرف فيها على معناها الحميم. وأخيراً، يركز نظامه الدستوري الوضعي، المحافظ جداً، تركيزاً نهائياً الإرادة السياسية كلها في أيدي «العاهل» الملكي وأيدي بيروقراطية من الموظفين: وهي إرادة، لا تكون ملازمة للمجتمع المدني، بل بالعكس خارجة عنه تماماً.

ويلاحظ ماركس أن هيجل لا يفلت من هذا التناقض إلا بمصادرته المثالية القائلة: إن علاقات المجتمع المدني (الواقعية في نظر ماركس) ليست بالنسبة لهيجل إلا علاقات ظواهرية على نحو خالص، إنها

تموضعات وقتية لِـ«الروح». وبما أن الدولة هي ما يتيح لِـ«الروح» أن «يسترد نفسه» بعد تموضعه في ظاهرة المجتمع المدني، فهي حقاً إذن واقع هذا المجتمع وعقلانيته معاً. هكذا غدا العالم الواقعي هو العالم المثالي وسيكون هذا العالم المثالي الواقع وحده. فالدولة هي دائرة التوفيق والكلية.

وتنطلق سخرية ماركس ضد هذه الشَبَحِيَةّ: إذ وضع هيجل محل العائلة والفئات الاجتماعية والمجتمع المدني مفهومَ «العائلة» ومفهوم «الفئات الاجتماعية»، وإلخ. وهذا لا يمنع هذه الوقائع من أن تستمر في الوجود. وأن تستمر تناقضات المجتمع المدني في الوجود إذن.

على أي حال هل تتجاوز حياة المواطن السياسية في الدولة هذه التناقضات؟ يلاحظ ماركس، حتى قبل أن يبيّن أن لا شيء من ذلك في الواقع، أنه إذا كان ذلك، فلن تُحَلَّ هذه التناقضات على المستوى الذي توجد فيه، بل تُحَلّ في نطاق دائرة خارجية لا يكون فيها العملاء من بعد أبناء أسر، وعمّالاً، وملاكين بل مواطنين. وتنتقل التناقضات إذن إلى تناقض إجمالي: هو تناقض الإنسان الخاص وتناقض المواطن. وهذا التفريق هو في نظر ماركس العيب الجذري لكل وجود سياسي.

ولا يمكن للدولة أن تكون ما تزعم بأنها هي (ما يدّعي هيجل بأنها هي): إذ أن وجودها كواقع خارج العلاقات الاجتماعية يمنعها من ذلك. ويؤكد هيجل أن ما هية الدولة إنما تكمن في سيادتها ويجعل هذه السيادة ترتكز من الناحية الاختبارية على شخص إنسان واحد: ومن اليسير أن نبيّن أن هذا الإنسان الواقعي إنما يكون خارج الشعب الواقعي. إلا أن ماركس يضيف في نهاية دراسته، حتى ولو كانت الدولة دولة ديموقراطية، فإن الموقف لن يتبدل تبدلاً أساسياً.

ذلك أن كل سيادة تفترض أن يكون هنالك سلطة وتحكيم لابد من ممارستهما، وبالتالي تناقضات وصراعات. والحال، لا يمكن أن تناط هذه السلطة بكل واحد بصورة فردية. إنها توكل إلى أَحَدٍ ما أو إلى جهازٍ خارج

الأجزاء أو ما يُعِدُّ نفسه كذلك. ولكي نكون أمام ديموقراطية حقة، يجب أن يتحقق شرطان إذن، هما:

1- أن لا يكون «الحاكم صاحب السيادة» شيئاً مجرداً بل أن يتطابق تطابقاً واقعياً مع المجتمع الواقعي كلّه (هذه هي نهاية الدولة)؛

2- وأن لا يكون «الحاكم صاحب السيادة» هذا كائناً اختبارياً خاصاً (ملك أو جمعية). إلا أنه طالما أن الخصوصية تُمَيِّز العلاقات الاجتماعية الواقعية، وما دام الصراع موجوداً، فإن سيادة كل دولة تكون دائماً خاصة ولا تكون الدولة الدائرة الكلية التي تزعم بأنها كذلك. فهي تتأثر بخصوصية مزدوجة تجعلها غريبة:

- خصوصية الفئة الاجتماعية التي تسيطر عليها إزاء الفئات الأخرى؛

- والخصوصية التي تجعلها خارج الحياة الاجتماعية الواقعية في تطلعها إلى التوفيق.

ولهذا السبب «تكون الجمهورية السياسية هي الديموقراطية داخل الصورة المجردة للدولة» (نقد فلسفة الحق عند هيجل)... وحقاً تمثل الجمهورية البورجوازية الديموقراطية تقدماً فيما أنها تقر بتناقضات المجتمع المدني إلى حد ما بعدما وضعت السيادة من جديد في أيدي الجمعيّات التمثيلية التي تتجابه الأحزاب فيها. غير أنها تدعي بأن هذه التناقضات يحلُّها المواطنون ويوفِّقون بينها في عالم آخر هو عالم الدولة (والمواطنون متميزون من الناحية الإيديولوجية عن الناس المشخصين).

نرجع في ذلك إذن إلى المصادرة المثالية عند هيجل: إن الدولة هي التي تكوّن المجتمع المدني وتدمجه. والحال، على ما يقول ماركس، «إن الخرافة السياسية هي وحدها التي تتصور أيضاً في أيامنا هذه (هذا) الوهم...، في حين أنه بالعكس، في الواقع، إن تماسك الدولة هو الذي يستمر بفعل الحياة المدنية» (الأسرة المقدسة).

2- نقد إصلاحات الدولة

أ- الدولة المحرّرة من الدين

لا يتباطأ ماركس طويلاً عند الأطروحات التي يحصل حسبها التحرير السياسي للناس بحذف الامتيازات السياسية كلّها التي لصالح دين ما في الدولة. ويرد ماركس أولاً، على برونو باوير الذي كان قد عرض في كتابه حول «المسالة اليهودية» هذه الأطروحة، إن الدولة اللادينية لا تقوم إلا بفصل دولة زمانية عن دين «خاص» Privée (يلقى به خارج الدولة). وفي النتيجة، إن علمانية الدولة لا تحذف الدين بل بالعكس تضفي عليه استقلاليته التامة كما تضفيها على الدولة. وإن الحياة الدينية «الخاصة» هي علامة فصل الوجود الإنساني إلى شقّين. ومن جهة أخرى، على ما يضيف ماركس، إن المواطن، رعيّة الدولة التي تَعدُّ نفسها دولة كلية بما أنها متخلصة من خصوصية دين ما، لا يمنح نفسه برمته إلى هذه الدولة: بل يطرح منها وجوده الديني. وبالتالي تظل الديموقراطية السياسية «العلمانية» دينية بصورة أساسية وذلك بما أن الإنسان يتصور حياته الحقة فيها كأنها ما وراء فرديته الخاصة.

إن هذا الإسقاط الذي يقوم به الإنسان لكليته النهائية (لكينونته النوعية، لوجوده النوعي) في «كلّ- آخر» أو في «ما وراء»، إنما هو ماهية الدين وعلامة كل ضياع.

إذن يجب حذف الدين. لكن ماركس بعدما قام بتراجعات متتالية، أحال حذف الضياع الديني إلى ما بعد: إذ ينبغي أولاً تحويل التناقض الذي يوجد بين الدولة ورعاياها، بين المواطن والإنسان الخاص L'homme Privé.

وبالاختصار، عندما تتحرر الدولة من الدين، يغدو الوعي الديني للأفراد حراً في أن يعتقد أو أن لا يعتقد وتكون الدولة حرة، ولكن الإنسان لا يكون متحرراً البتة.

ب- نقد العقل السياسي

بصدد تمرّد الحيّاك في سيليزيا ومرسوم اتخذه فريدريك غليوم الرابع بهذه المناسبة بدا فيه أن العاهل «أمر» بحل المبائس الاجتماعية عن طريق الإرادة الصالحة للإدارة وصدقة الملاكين المسيحية. كان قد حاول أرنولد روج، في مقال في الفوروارتس Vorwärts، أن يبين بأن الثورة الاجتماعية متعذرة في ألمانيا لأن «الفكر السياسي»، الذي كان يميز إنكلترا ينقص الأمة الألمانية. فالبلاء، في نظر روج، إنما يتمثل في هذا الشكل للدولة وفي ذاك التصور السياسي وفي غياب تلك الأحزاب السياسية، وإلخ.

وردّ اركس في الصحيفة ذاتها. إن الليبراليين الإنكليز، على الرغم من «فكرهم السياسي» لم يستطيعوا إيجاد شيء آخر غير إنشاء البيوتات العمالية الرهيبة من أجل مكافحة الفقر. كما اعتقد «مجلس العهد» أو المؤتمر la Convention الفرنسي في عام 1793 بأنه يكافح البؤس والمجاعة ببعض القرارات، الأمر الذي لم يمنع الشعب الجائع من الموت جوعاً.

لماذا؟ لأن مبدأ الدولة ذاته يفترض تناقضات هدفه (المزعوم) التوفيق بينها. فَـ«الدولة هي مؤسسة المجتمع المدني» وهي لا تنفصل عنه. فَـ«الإخفاقات» الظاهرة للدولة الليبرالية الديموقراطية ليست ناجمة إذن عن أسباب عرضية أو خارجية عنها ذاتها وعن النظام الاقتصادي الذي هي نتاجه (سوء نية الموظفين، ارتكابات الخونة والمشبوهين، غياب الإحسان، القوانين الطبيعية، إلخ) فليست مساوئ دولة العصر القديم شيئاً آخر غير مساوئ النظام الاقتصادي- الاجتماعي للرق؛ وليست مساوئ الديموقراطية السياسية وإخفاقاتها شيئاً آخر غير مساوئ وإخفاقات المجتمع البورجوازي. فوجود الدولة ووجود العبودية لا يفترقان.

أما بخصوص العقل السياسي، فهو في نظر ماركس بدقة ذلك العجز الجذري عن إدراك الأسباب الأولى العامة لـ«الشرور» السياسية. فكلّما نما «الفكر السياسي»، كلّما فكّر في حدود السياسة، كلما ضاق. هكذا رأى

روبسبيير في العيوب الاجتماعية مصدر الشرور السياسية عائقاً في سبيل ديموقراطية خالصة، وبالتالي لم يَرَ حلاّ آخر سوى تأسس الديموقراطية على الزهد الإسبارطي. «إن مبدأ السياسة هو الإرادة. فكلما كان الفكر السياسي محدوداً كلما كان كاملاً وكلما اعتقد بالاقتدار الكلي للإرادة مُظهراً بأنه بالأحرى أعمى تجاه الحدود الطبيعية والأخلاقية للإرادة، وبالنتيجة بأنه بالأولى عاجز عن اكتشاف مصدر العيوب الاجتماعية» (ملاحظات هامشية).

فكل حل «سياسي» هو حل جزئي إذن. والثورة «السياسية» هي ثورة تقوم بها طبقة تضفي على الدولة الجديدة وضعها الخاص وتعطيها كمهمة تحرير المجتمع بأسره، هذا مع تنصيب نفسها حكماً في الصراعات التي تتأتى من سيطرتها. «وتحرر هذه الطبقة المجتمع بأسره، إنما فقط حسب الفرضية القائلة بأن المجتمع كله سيوجد في وضع هذه الطبقة، أي أنه يستطيع أن يكسب على هواه مالاً وثقافة» (نقد فلسفة الحق عند هيجل).

ولا يعني ذلك أن ماركس لا يقر بالتقدم «الثوري» الذي تأتي به الديموقراطية السياسية البورجوازية (إبان ثورة 1848 في ألمانيا، فهو على أي حال قد دعم، بكامل معرفة في الأمر، ثورة «سياسية» بورجوازية). ولهذه الديموقراطية السياسية البورجوازية الفضل في أنها أجلست في السلطة طبقة تنشِّط تقدم القوى المادية، وتوحّد الحق والمجتمع، وتنظم المجابهة بين القوى الاجتماعية، وتعطي البروليتاريا الوسائل السياسية والقانونية لأن تنمو وتتكون كطبقة. لكن هذه الأفضال ليست بمزايا داخلية باطنة: فما هي إلا العوامل التاكتيكية لصراع الطبقات، الذي هو الصراع الوحيد الحقيقي.

ولا يتغير ماركس بتاتاً حول هذا الوهم في كل شكل سياسي. ففي نقد ماركس لبرنامج غوطه (1875)، أقر ماركس بأن «الدولة الحالية» هي واقع يختلف اختلافاً كبيراً في ألمانيا أو سويسرا أو الولايات المتحدة، ولكن لها صفة أساسية مشتركة في كل مكان: فهي ترتكز «على أرضية المجتمع البورجوازي الحديث المتطور إلى هذا الحد أو ذاك من وجهة النظر

الرأسمالية» (مكرر). ذلك هو الفارق الوحيد بين الدول الديموقراطية والدول الأقل ديموقراطية في العالم الحديث[1].

فإذا كمن الفارق الوحيد هنا، فهو يعني أن الدولة لا تملك في ذاتها مقوماتها الخاصة. والخطل الذي اكتشفه ماركس في عام 1875 على وجه التحديد في برنامج الحزب الاشتراكي الديموقراطي الألماني هو أنه «بدلاً من أن يعالج المجتمع الحاضر (وهذا يصلح بشأن أي مجتمع مقبل) كأساس للدولة الحاضرة (أو المقبلة من أجل المجتمع المقبل)، يعالج الدولة على العكس كواقع مستقل، تملك أسسها الخاصة الفكرية والأخلاقية والحرة» (نقد برنامج غوطه).

3- نقد اشتراكية الدولة

لم يعرض ماركس ولا حتى أنجلز في أي مكان نقداً منهجياً لاشتراكية الدولة. إلا أنها لا يُشَكّ في معارضتهما المطلقة لأي أسلوب في التحويل الاشتراكي Socialisation لوسائل الإنتاج على يد الدولة- على يد دولة أخرى غير دولة الكادحين ومن أجل تهيئة إلغاء الدولة بحد ذاتها. وقبلاً، ظهرت هذه الإدانة في رد ماركس على روج في عام 1845.

وتجلى الازدراء الذي أظهره ماركس تجاه الاشتراكية الحكومية للويس بلان في دراسته للثورة الفرنسية في عام 1848 (الصراعات الطبقية في فرنسة، 1850). فلقد ندّد فيه بالسذاجة القائمة على الاعتقاد بإمكان إلغاء الإجارة أو

---

(1) يسلم ماركس بأن هناك أحياناً أوضاعاً مختلطة وملتبسة ـ وقتياً. فهو قد حلل، في «الثامن عشر من بروميير للويس بونابارت» نمو «السلطة الحكومية» (السلطة التنفيذية) في فرنسة منذ المركزية الكابيسية حتى آخر ملكية تموز وأعلن أنها قد كانت أولاً الأداة التي أتاحت للبورجوازية أن تهيء تحررها، ثم أداة سيطرتها. ويضيف أنه مع الأمير ـ الرئيس، بدت السلطة التنفيذية قد غدت مستقلة عن أي طبقة بما أنه أمكن أن تسلم إلى مجرد مغامر؛ إلا أنه في الواقع، على ما يقول، إن هذه السلطة إنما تعبر في هذه الآونة عن مطالبة طبقة أخرى (غير مسيطرة، ولكن هامة)، هي طبقة الفلاحين المفتتين.

حتى ما هو أبسط تحويل الشرط العمالي عن طريق إنشاء «وزارة عمل» في الحكومة المؤقتة. «تنظيم العمل! ولكن الإجارة هي التنظيم البورجوازي للعمل الموجود حالياً».

وارتكزت معارضةماركس وأنجلز لفرديناند لاسّال وللرابطة العامة للشغيلة الألمان لا فقط على معارضتهم لقومية اللاسّاليين، بل كذلك على مواد برنامج لاسال التي تطلب المساعدة المالية والسياسية من الدولة بغية تشجيع تعاونيات الإنتاج العمالية. وثار ماركس عندما ظهرت هذه المطالبة من جديد عام 1875 في برنامج الحزب الاشتراكي الديموقراطي، وقال: «إن الاعتقاد بأنه يمكن بناء مجتمع جديد بوساطة مساعدات الدولة بالسهولة التي تبنى فيها سكة حديد جديدة، إنما هو اعتقاد جدير بادعاء لاسّال». ولا يغير من الأمر شيئاً أن تكون الدولة التي التُمست هكذا تحت رقابة «شعب الشغيلة» لأن هذا الشعب «عندما يستجدي الدولة على هذا النحو يبدي وعيه التام بأنه ليس في السلطة ولا هو ناضج من أجل السلطة» (نقد برنامج غوطه) ولا يكون الأمر غير ذلك إلا إذا أصبحت البروليتاريا سيدة بالكامل على جهاز الدولة، لا في صورة ديموقراطية «مبتذلة» بل في صورة ديكتاتورية مطلقة. وأيضاً، حتى في هذه الحالة، إن «اشتراكية الدولة» Socialishe d'Etat لن تكون «غاية» بل الوسيلة الانتقالية للانتقال إلى الشيوعية.

وفي كتاب «ضد ـ دو هرنغ» (الجزء الثالث، الفصل الثاني) يوضح أنجلز من جهة أخرى أهمية تدابير تدويل Etatisation القوى افتتاجية. وعلى ما يقول أنجلز، عندما تبلغ هذه القوى نمواً لا تعود تكفي فيه الملكية الخاصة لاستغلالها، ولا تعود تكفي في ذلك شركات الأسهم بحد ذاتها، عندئذ، «باحتكار أو بدون احتكار، يجب في النهاية على الممثل الرسمي للمجتمع الرأسمالي، وهو الدولة، أن يأخذ الإدارة فيها». وإن علّلت هذا التدويل. ضرورات اقتصادية واقعية، فإن التقدم الاقتصادي هو الذي يلعب دوراً ثورياً من الناحية الموضوعية. وحقاً «لا يلغي التحويل إلى ملكية دولة صفة رأس المال عن القوى الإنتاجية... ولا تكون الدولة بدورها إلا التنظيم الذي يضفيه

المجتمع البورجوازي على نفسه كي يُبقي على الشروط الخارجية العامة لنمط الإنتاج الرأسمالي ضد التجاوزات الآتية من العمال كما من الرأسماليين المنعزلين. فالدولة الحديثة، أيّاً كان شكلها، لهي آلة رأسمالية بصورة أساسية...؛ وكلما أضحت الدولة رأسمالية جماعية في الواقع، كلما استغلت المواطنين». إلا أن «العلاقة الرأسمالية» تكون «مدفوعة إلى ذروتها، ومن هنا تنقلب». هكذا، «ليست ملكية الدولة للقوى الإنتاجية هي حل النزاع، بل تنطوي في ذاتها على الوسيلة الأكيدة، على طريقة إدراك الحل». وعلى هذا النحو تدل الرأسمالية ذاتها البروليتاريا على «الطريق التي يجب أن تُتّبع» ومن ثم لن يعود للبروليتاريا إلا أن «تستولي على سلطة الدولة».

4- نقد اليوتوبيات اللاسياسية والفوضوية

لقد أظهر ماركس وأنجلز دائماً بعض الاحترام لِـ«اليوتوبيات» الشيوعية لأوين وفورييه وحتى لفايتلنغ[1] الشاب (هذا مع مكافحتهما لها). وتمسكا دائماً بأن يدلا، في سذاجات هذه المذاهب، على أن النتيجة الناجمة عن الأسباب الاقتصادية للتقلبات العميقة في القرن التاسع عشر ما كان بالمستطاع أن تظهر لهم بعد؛ وبالمقابل فإنهما أقرّا بفضلهم لأنهم أدركوا بأن الملكية الخاصة تُفْسِد إفساداً جذرياً ورأساً على عقب التنظيم الاجتماعي والسياسي كله حتى في بنياته الفوقية الحقوقية والأخلاقية والدينية والإيديولوجية وأن البروليتاريا، التي تعاني من ظلم مطلق لا تأمل ولا تتوقع شيئاً من ذلك.

وبالمقابل، يوجه ماركس وأنجلز ثلاثة مآخذ على هذه المذاهب:

- إنها تتصور الشيوعية كامّحاء تام للفرد أمام المجتمع أو الجماعة؛ والحال، إن هذا الوجود خارجاً لِـ«كائن اجتماعي» ما بالنسبة للشخص إنما هو جذر جميع الضياعات وجميع الآلام؛

(1) انظر ضد- دو هرنغ، الجزء الثالث، الفصل الأول.

- وإنها تُحِلّ محل الملكية الخاصة لبعض ذوي الامتياز امتلاكاً لكل شيء يملكه الجميع، غير فاعلة على هذا النحو إلا تعميم العيب الأساسي للملكية: ألا وهو سيطرة مقولة «الملك» l'avoir على الإنسان. إنها مذاهب مضادة- للإنسانية. وأكثر من ذلك، إنها لا تستطيع على هذا النحو أن تفضي إلا إلى مطمع تقليصي؛ فكل ما ليس قابلاً للامتلاك المشترك (ثقافة، موهبة، حب شخصي) يُحذف: ومنه شيوع النساء، المعاشرة بلا زواج، الزهد، وإلخ.

- إنها «تريد» إلغاء الدولة «في يوم واحد»(أنجلز، ضد ـ دوهرنغ)، دون أن تدرك أن الشيوعية لا تتحقق بحذف الدولة، بل بعكس ذلك تماماً، إن الشيوعية هي التي يكون نتيجتها التلاشي التدريجي للدولة.

وهذا المأخذ الأخير هو المأخذ الذي لن يكف ماركس وأنجلز عن توجيهه إلى باكونين وإلى جميع الفوضويين. «إن باكونين صفر كمنظّر» (ماركس، رسالة إلى بولت، 1871). وحسب أنجلز، «يدعي باكونين بأن الدولة خلقت رأس المال وأن الرأسمالي لا يحوز رأس ماله إلا بفضل الدولة» (رسالة إلى ف. كونو، 1872). «والنتيجة، بما أن الشر الأساسي في نظره هو الدولة، ينبغي قبل كل شيء حذف الدولة، فيذهب رأس المال من تلقاء ذاته إلى الشيطان» (مكرر). ففي نظر ماركس وأنجلز، هذا خطأ فاحش في التحليل وهو ليس إلا مجرد «قلب» محض لِـ«الفكر السياسي» للديموقراطيين: ففي الحالتين، تُعَدُّ الدولة كواقع مكون للمجتمع الاقتصادي.

بيد أن هذا الخطأ النظري يسبب نتائج عملية خطيرة جداً. ذلك أنه في نظر الفوضويين، إذا كانت الدولة هي الشر المطلق الذي تنبع منه جميع الشرور الأخرى، فإن السياسية (العمل غير الثوري من أجل إثارة تقلبات سياسية في المجتمع السياسي الحالي) هي شر آخر يجب الاحتراس منه: «يجب القيام بالدعاية والطعن في الدولة، والتنظيم، وعندما يغدو جميع الشغّيلة، أي الأغلبية، صفّاً واحداً تُنَحّى جميع السلطات، وتلغى الدولة وتحل محلّها منظمة

الأممية. وهذا العمل الذي تبدأ به الملكوت الألفية يدعى بالتصفية الاجتماعيـة». (أنجلز، في الموضع نفسه).

وهذا يعـني نـسيان أن الدولـة الحاليـة يمكـن أن تُـستخدم ويجـب أن تستخدم كي تنجز التحولات الاقتصادية التي ستحقق الرأسمالية تمام التحقيق حتى تناقضاتها الأخيرة. (انظر أدناه القسم الرابع، ص654).

فالفوضوية، في نظر ماركس وأنجلـز، هـي مجـرد نزعـة إرادية غـير علمية، لا تفهم السيرورة الجدلية الديالكتيكية للتاريخ ولا أن الثـورة ليـست محض فكرة الثورة بل هي بيراكسيس[1].

ولقد عكس الصدام بين باكونين ومارس في داخل الأممية الأولى هـذا التعارض النظري والعملي عكساً دقيقاً (انظر أدناه، القسم الرابع).

5- نقد القومية

لا يشغل نقد القوميـة مكانـاً كـبيراً جـداً في النتـاج النظـري لمـاركس وأنجلز. إذ صُنِّفت القومية فيه فقط في عداد «الإيديولوجيات»، أي التمثلات التي تعلو على أساس الشروط المادية للعالم، إلا أن الإنـسان يعـدُّها معطـى واقعياً لوجوده وينشئها في قيم.

والحال، إذا عبر تقطيع العالم إلى أمم عن نفسه في فوارق واقعيـة بـين الناس، فإن هذا التقطيع إلى أمم ليس إلا نتيجـة التحديـد المؤقـت للمجـال الجغرافي للاتـصالات بـين النـاس ولمنتجـاتهم (وهـو تحديـد يخـف علـى الجملة). والطبقة التي تمتلك القوى المنتجـة في هـذا المجـال، في الحـدود

(1) غير أن كل ذلك لم يمنع م. روبل M. Rnbel من أن يتحدث مراراً وتكراراً عن «المـصادرة الفوضوية» عنـد مـاركس (انظـر بخاصـة، كـارل مـاركس، محاولـة سـيرة حيـاة فكريـة، ص106). والحال لا ينتقد ماركس تنويعة الفوضوية التي يبـشر بهـا بـاكونين فحـسب، بـل جميع «المصادرات» الفوضوية: فهذه الفوضوية، أياً كانت تنويعاتها، «تصادر» على طبيعـة بشرية معطاة كلياً في مباشرية دائمة عبر تاريخ النوع البشري كله. فهـل يقـال، لأن الحـديث يجري عن تجسد في البوذية والمسيحية معاً، أن مصادرة المسيحية، تعني البوذية؟

الجغرافية لِـ«أمّة»، تمتلك أيضاً هـذه الأمـة؛ فهـي تمُوَضـع هـذا «الملـك» و«لها» وطن وأما «العمال، فهم، ليس لهم وطن» (البيان).

ومن وجه آخر، سبق، «وأن أخذت تزول الحدود القومية والتناحرات بين الشعوب أكثر فأكثر تبعاً لنمو البورجوازية وحرية التجارة والسوق العالمية ووحدة نمط الإنتاج الـصناعي وشـروط الوجـود الـتي تقابلـه» (في المرجـع نفسه).

بيد أن النزاعات بين الدول القومية، مثلـها مثـل الـصراعات الـسياسية الداخلية، إنما هي مظاهر للثورات التي تهـز الرأسماليـة. ويمكـن أن تكـون الفرصة لتعجيل السيرورة التي ستسوق البورجوازيـة إلى أوج سـيطرتها. وفي أي حال، إن الإطار السياسي القومي إنما هو الإطار الطبيعي الذي يجري فيه صراع الطبقات المباشر: و«الأمة» ليست محتـواه بـل شـكله (انظـر البيـان، وكارل ماركس، نقد برنامج غوطة).

إن ماركس ناقد لِلْـ«قومية» ولِـ«حق الشعوب في التصرف بمقـدراتها» كما هو ناقد لِـ«الأممية».

فمنذ أن اشترك ماركس وأنجلـز في الأعمـال التحـضيرية الـتي كـان عليها أن تنتج «عـصبة الـشيوعيين»، قـد هجـرا الـشعار القـديم الـسلمي والأممي لِـ«عصبة العادلين»: «جميع الناس إخوة»، لصالح صيغة العمـل التالية: «أيها الكادحون في جميع البلدان، اتحدوا». ذلك أن جميع الناس لا يستطيعون حالياً أن يمارسوا الأممية (إذا ما استطاع الجميع أن «يفكـر» بها)؛ فالإخاء العالمي ليس واقعاً، في حين أن الأمة واقع (مشتق من وجه آخر)؛ فلا ينتقل المرء إلى «الوجود» بإعلان وجوب- الوجود. وههنا كما في أي مكان آخر، لا يمكن أن يفهم الموقف الماركسي إلا كرفض «للنية الطيبة» الكنطية وللإرادية الذاتية النزعة لفيخته. ففي نظر ماركس إن الأممية المحضة التأملية أو الحقوقية إنما هي نتاج للعالم البورجوازي، مثل القومية ذاتها.

نتيجة : لم يبق شيء من السياسة، فليس فكر ماركس للآن سوى فكر هائل «ضد السياسة» وتلاشت السياسة كنمط فكر ونمط وجود تلاشياً كليّاً. ولكن كيف يوجد الإنسان عندئذ؟ وما التاريخ؟ وما هي صيرورة الإنسان؟

* * *

القسم الثالث

انتروبولوجيا ماركس

1- منهج ماركس

ألحّ ماركس دائماً على الصفة العلمية لاشتراكيته إلحاحاً كثيراً. وألح كذلك إلحاحاً كثيراً على وحدة منهجه والمحتوى العلمي الذي ينطبق عليه.

ولا يوجد في نظر ماركس مضمون لعلم ما قد يوجد بالاستقلال عن معرفة الذات وقبل أن تستولي عليه وتعالجه. وإلا فهذا قد يعني التسليم بأن ذلك المضمون معطى بداهةٍ ما أو معطى حدسٍ حسيّ مباشر، وقد يعني القبول بوجود «جوهر» Nouméne قبل أية تجربة.

والحال أن المنهج الماركسي يبدأ برفض كل إضفاء للمطلق سواء على حقائق خالدة أو على موضوع قد يوجد لذاته خارج الذات.

فمثلاً، العلم الاقتصادي الذي يزعم بأنه يُمَارَس على مقولات اقتصادية أولية هو علم زائف، لأنه يقوم بإضفاء المطلق على واقع سبق وإن كان هو ذاته النتيجة المؤقتة لسيرورة بكاملها من الأفعال المتبادلة بين الإنسان والطبيعة. ولا يمكن أن يتخطى هذه المرحلة التي اعدّها مطلقاً في المعرفة.

إذاً ينبغي الانطلاق من التجربة الإنسانية. ذلك أن العالم المحسوس ليس هو ذاته، في نظر ماركس، شيئاً آخر سوى الفعالية العملية للحواس الإنسانية (الأطروحة الخامسة عن فيورباخ). ولكن، ليس موضوع المعرفة ولا قُدرة الذات على المعرفة بثابتين: الموضوع والقدرة يوجدان في علاقة فعالية جدلية ديالكتيكية. وإن المعرفة الأولى للإنسان هي أيضاً مباشرة كلياً مع الطبيعة: وليست إلا وعياً حسياً والموضوع الذي تعرفه يفلت منها في الحال. حينئذ تُجَرد الذات من الموضوع بعض الخصائص كي تكتسب معرفة حميمة

أوثق عنه ولو أنها أقل مباشرية. وخلال هذه الحركات المتعاقبة، تظل المعرفة معرفة حسيّة إنما مغتناة ومؤنّسة، كما أن الموضوع المعروف يكون قد اغتنى كذلك بدوره بتعيينات جديدة (غير مدركة إلى ذلك الحين، وبالتالي غير موجودة في نظر الإنسان). هكذا كل معرفة نقدية، لأن مضمونها ليس مطلقاً ولا ثابتاً ولأن عمل الفكر ذاته الذي يقوم بها يحوّلها. والعلم يتقدم في وسط تناقضات تعمل على انبثاق تساؤلات جديدة.

فالفكر الإنساني إذن، في جميع تطوراته، أدَوِيٌّ دائماً: وهذا هو الشرط الذي تفرضه عليه علاقة الإنسان بالطبيعة التي يحولها من أجل أن يصنع نفسه. هكذا ليست سيرورة المنطق الجدلي الديالكتيكي حسب ماركس إلا امتداداً للأفعال الإنسانية الطبيعية وكإعادة إنتاج لها. ولا تنشأ المعرفة خارج السيرورة التي يصون بها الإنسان وجوده كله وينتجه: إنها جدلية ديالكتيكية مثل الواقع ذاته الذي تتجه نحوه والذي يثبتها. وهكذا ليست هذه «المعرفة» معرفة نظرية. إنها بيراكسيس (ممارسة). وبالشوط ذاته، ليست «تأملية»، بل ثورية[1].

والـ«إيديولوجيا»، حسب كارل ماركس، هي على وجه التحديد الوهم الذي يقوم على طرح معرفة تَعدّ نفسها مستقلة عن السيرورة الحيوية للإنسان وعن وجوده الاختباري، وتَعدّ نفسها كنتاج للوعي. والحال أن «الوعي لا يمكن أن يكون بتاتاً شيئاً آخر غير الموجود الواعي....(و) الحياة هي التي تحدد الوعي» (الإيديولوجيا الألمانية).

وفي الحقيقة، لا تكون الإيديولوجيا «مستقلة» عن الواقع، إنها ثمرة ضياع انزلق في الوجود المشخص للناس.

---

(1) لم يع ماركس تمام الوعي دينه حيال منطق هيجل الجدلي الديالكتيكي وحيال الطريقة التي قلبه وفقها إلا تدريجياً، وعلى الأخص ابتداء من عام 1858 (انظر خصوصاً في عام 1859 «إسهام في نقد الاقتصاد السياسي»، وفيما بعد مقدمات راس المال). إلا أنه ما فتئ يمارسه منذ مؤلفاته الأولى.

2- المادية والأناسية :

أ- الطبيعة والإنسان.

لقد كتب ماركس في «الاقتصاد السياسي والفلسفة» (1844): «إن الطبيعة، معتبرة بصورة مجردة، بحد ذاتها، مثبتة في الانفصال عن الإنسان، هي عَدَمٌ بالنسبة للإنسان». وعكساً، وقد ألح ماركس أيضاً على ذلك زيادة في الإلحاح، لا يوجد الإنسان (ولا وعي الإنسان، ولا فكر) بلا «الطبيعة» وخارج المبادلات بين الإنسان و«الطبيعة».

وتحدد هاتان العباراتان موقع مادية ماركس بالضبط: إذ لا تعطي هذه المادية كل شيء إلى العالم الخارجي المحسوس.

إن الطبيعة تنتج الإنسان، إلا أن ليس ذلك إلا الفعل البدئي لسيرورة، ستجرى بين قطبين من الآن فصاعداً: الطبيعة والإنسان(كلا الاثنان مرتبطان ربطاً صميمياً ومفترقان معاً). تنتج الطبيعة الإنسان لكي تتأنس. والإنسان، من جهته، منظومة حاجات أول ما تلبيها الطبيعة.

ومن هذه العلاقة الطبيعية الأولى (بين حاجة الإنسان البيولوجية وتلبيتها في الطبيعة) إلى العلاقات

الأكثر ما تكون تعقيداً بين الناس وإلى العلاقات الأكثر

ماتكون تكوّناً بين الناس والمؤسسات، ليس هناك من انقطاع للصلة: «إن الحاجة في أساس المجتمع والتاريخ» (ج.أي.كالفيز، فكر كارل ماركس، ص386). ولكن، بين العلاقة المباشرة الأولى والعلاقات اللاحقة تندرج منتجات الإنسان التي تمدّه بوساطة لتلبية حاجاته.

بيد أنه، كما سنرى، يمكن أن ينزلق الضياع في سيرورة تلبية الحاجات هذه.

ب- إنجاب الإنسان والمجتمع بالعمل الشغل

إن حركة التوسط الأولى بين الإنسان والطبيعة هي أبسط عمل Travail (القطاف) وعندما تجاوز الإنسان هذه المرحلة، فعَمِل وصاغ وصنَع أشياء* طبيعية: غدا لزاماً عليه أن يتصور خطة وأن يختار مواداً وأن يكيِّفها مع الشيء[1] الذي يريد بلوغه. وكوّن عقله. واستخلص من الطبيعة شيئاً ما (الأداة) التي تنضم إلى كيانه غير أنه لا يستهلكها: والأداة وساطة بين الطبيعة والإنسان. ومذ ذاك، لم تعد الأشياء * التي صنعه الإنسان بفضل وسائل العمل التي صنعها بنفسه أشياء * بسيطة، إنها منتجات خلقها.

ولم ننظر حتى الآن إلا في العلاقة إنسان - طبيعة، المباشرة أولاً ثم المتواسطة بالعمل. غير أن هناك علاقة ثانية متزامنة مع هذه العلاقة الأولى: هي علاقة الإنسان بالإنسان الآخر.

وإذا كان الإنسان بدقة وحده في مواجهة طبيعة غير إنسانية، فإنه قد لا يتعرّف على نفسه عينها وستظل الطبيعة غريبة عنه إلى الأبد لأنها شيء آخر. إذ ينبغي أن يتعرف الإنسان على ذاته عينها كموضوع * لحاجته في الطبيعة لكي تظهر له هذه الطبيعة إنسانية. فلماذا كان ذلك على هذا النحو..؟ ذلك لأن ماركس يطرح في البداية بأن «الإنسان» ليس شيئاً آخر سوى كائن ينبثق عن الطبيعة مزوداً بنزعة (أو قصدية) إلى إضفاء الكلية على نفسه والانفصال عن خصوصيته وإلغاء الفاصل الذي يقيم تعارضاً بينه وبين الطبيعة وكذلك إلى تقويض الحاجز الذي يفصله عن الإنسان الآخر. وهذا ما يعبّر عنه ماركس بقوله: إنه يوجد في الإنسان، منذ ظهوره، «الوجود النوعي» للإنسان.

والعلاقة الأولى، أكثر العلاقات طبيعية، التي يتعرّف الإنسان بها على الإنسان الآخر كموضوع لحاجته والتي تبدأ الطبيعة بها بالتأنس في نظره، إنما هي علاقة الرجل ـ المرأة. ويشعر الرجل والمرأة أولاً بأن الواحد حاجة طبيعية للآخر: إنهما طبيعة الواحد بالنسبة للآخر.

---

(1) I'Objet.

ولكن الإنسان يرى آنئذ نفسه، بهذه العلاقة الأولى، كنوع إنساني؛ وهذه هي الصلة الاجتماعية الأولى، والتي ما تزال مباشرة مع الطبيعة (أي بدون وساطة). وهي كذلك منبع لثقافة الإنسان لنفسه بنفسه: وهذه العلاقة، بما أنها تولّد في الإنسان عواطف (التعلق، الغيرة والخ)، تحوّل طبيعته وتغنيها. ولاحقاً، مع علاقات اجتماعية أعقد من الصلة الطبيعية الأسرية، تقوم توسطات بين البشر (مبادلة منتجات، أعراف مشتركة، خيرات مشتركة)، وتَلِدُ مجتمعات أقل طبيعية. وطبيعية هذه العلاقات تبقى دوماً، غير أنها تتثقّفَ أكثر فأكثر وتضم من الإنسانية أكثر فأكثر؛ وتظل سيرورة جعل الإنسان كلياً جارية.

ويندرج عمل الإنسان الإنتاجي في هذه السيرورة. فهو ليس في الواقع، كما رأيناه الآن، فعل وساطة بين الإنسان والطبيعة فحسب: بل يقوم كذلك بدور وساطة اجتماعية.

حاجَتِـ«ي» تُروى بنتاج* عَمَلِـ«ك»، وبالعكس. إذا ينفصل الإنسان عن نتاجه، ليس لأنه يتخلى عَنْهُ فحسب، بل لأن النتاج يكون قد استُبْدِلَ في نظر المنتجِ بقيمته، حتى قبل أن يتم تبادله.

ولابد، لكي لا تكون هذه القيمة مجرد شبح، بلا علاقة مع الفعل الإنتاجي للإنسان، أن تمثل تمثيلاً واقعياً فعل العمل الشغل. والحال، إن هذه القيمة تصبح مستقلة في سوق التبادل. وعندما يُجَرِّدُ مالِكٌ الإنسانَ من وسائل إنتاجه فإن هذا المالك يحتفظ لنفسه لا بنتاج العامل فحسب، بل وبقيمته أيضاً. وليس على العامل المحروم الموتور ما يقدمه غير قوة عمله. حينئذٍ يغدو كل ما ينتج منفصلاً عنه: الأدوات التي ينتج بها والطبيعة عينها التي يعمل عليها. وكذلك يغدو المجتمع، الذي يستهلك منتجاته، غريباً عنه لأنه لم يَعُدْ فيه العملُ وساطةً بين الناس، بل مصدر فرقة.

3- المادية التاريخية:

في نظر ماركس، ليس تاريخ الإنسان في المجتمع شيئاً آخر غير العلاقة

الأساسية الإنسان ـ الطبيعة الإنسان. إذ ينشأ التاريخ وينمو ابتداءً من الوساطة الأولى التي تضع الإنسان في علاقة مع الطبيعة وتضع الإنسان في علاقة مع الناس الآخرين: ألا وهي العمل(الشغل Le Travail) فالتاريخ إذن هو تاريخ إنجاب وجود الإنسان النوعي بالعمل وبجميع الوساطات التي تشتق منه. ولا يعني هذا إن التاريخ لا «يروي» إلا نمو القوى الإنتاجية: بل إن ذلك يعني فقط أن هذه القوى الإنتاجية هي الوقائع التاريخية الأساسية القاعدية.

إنها هي أساس التاريخ؛ ولكن التاريخ، مفهوماً حق الفهم، يضم كل ماينبع عنها(وعلى الأخص سيرورة الإنسان الثقافية كلها وجميع ضياعاته ونتاج الضياعات كله).

إذن، لسي للتاريخ أساس آخر غير بقية الواقع كلها. والحال، أن الواقع، على ما رأينا، هو واقع ديالكتيكي جدلي، يتمتع بصيرورة: ومن أجل ذلك له تاريخ وهو تاريخ. ومن أجل ذلك ليست المادية التاريخية مختلفة عن المادية الديالكتيكية الجدلية: إذ أنها تطبيق لمذهب على التاريخ مذهب يكون بموجبه الواقع كله له بنية ديالكتيكية جدلية[1].

وكما أن المادية الديالكتيكية الجدلية تقوم أولاً، في جانبها السلبي، على رفض كل معطى أبدي أو متعال على التجربة الحسية، كذلك تقوم المادية التاريخية، في وجهها السلبي، على رفض كل قراءة للتاريخ لا تنطلق من الواقعة التاريخية الأساسية. فهي ترفض أية قراءة للتاريخ قد تقوم على إعطاء موضوع للتاريخ سواء ذات متعالية (الله، العناية، الروح) أو ذات لا تكون هي ذاتها إلا مشتقاً من الفعل المنجب للإنسان (أفكار الإنسان، أمم، دول، إمبراطوريات، كنائس، والخ..).

وهي رفض على الأخص لفلسفة الهيجلية للتاريخ التي تجعل من هذا التاريخ تاريخ الروح وتزعم ردّ الواقع كله إلى تموضعات متعاقبة للروح. وهي

---

(1) راجع حول العلاقات بين «المادية التاريخية» و«المادية الجدلية»، هنري لوفيفر، «المادية الديالكتيكية». الصفحات 61- 67، وح. إي كالفز (فكر كارل ماركس)، الصفحات 408 - 416.

رفض كذلك لـ«تاريخ الفلسفي» على طريقة برونو باوير الذي يرجع التاريخ في نظره إلى معارك أفكار.

والحال، ينبغي، كيما يكون التاريخ الإنساني واقعياً وأميناً، الارتقاء إلى الفعل الأول الذي يصنع الإنسان ويجعله مختلفاً عن بقية الطبيعة والحيوانات: ألا وهو إنتاج أشياء في سبيل تلبية حاجاته. ههنا يبدأ التاريخ وعلى هذا النحو يستمر. حقاً لقد ولّدت فيه تلبية الحاجات الأولى حاجات أخرى ولّدت أدوات جديدة وعلاقات تبادل، الخ. وحقاً، اغتنت العلاقات الاجتماعية وتحوّلت تبعاً للطريقة الاجتماعية في الإنتاج، غير أنه في الأساس، يوجد الإنسان دوماً. ولا يمكن للتاريخ البشري أن يروي إلا الإنسان. والحال أن هذا الإنسان، بصورة أساسية، مركّب حاجات تُلَبّى بالعمل الإنتاجي. فإذا زعم التاريخ أن يروي وقائع الإنسان مُغْفِلاً هذه الواقعة التاريخية الأساسية، فإنه لا يستطيع أن يغزو أسباب الأفعال الإنسانية إلا لأوهام أو لوقائع مشتقة.

ويوجد دائماً فعل متبادل بين العلاقات الاجتماعية وقوى الإنتاج، هذه القوى تُحَدِّد تلك العلاقات، التي تولّد، بدورها، حاجات ووسائل جديدة من أجل تلبيتها: فلقد ولد مستوى معيّنٌ من القوى الإنتاجية العلاقة الاجتماعية للملكية الخاصة التي جمعت هي ذاتها من جديد الشروط من أجل تقدم جديد لوسائل الإنتاج.

ولقد رفض ماركس وعي الإنسان معتبراً واقعة تاريخية أساسية. فهل يعني ذلك أن الوعي غائب عن التاريخ ولا يقوم فيه بدور ما؟

البتة. إذ إن ما يرفض ماركس، إنما هو الإقرار بأنه ربما يوجد، خارجَ الخلق - الذاتي التاريخي للإنسان، وعيٌ خالص كلياً، كامل لحينه، يملك جميع تحديداته، محلقاً كإله حارس أو عبقرية غير منظورة فوق الوجود الطبيعي للإنسان. فالوعي يرتبط دوماً من الناحية التاريخية بطبيعة الإنسان؛ ينمو معه، ومع تقدم لغته ومع ثراء علاقاته الاجتماعية ومع الوساطات الأكثر فأكثر تعقيداً وكذلك عبر الضياعات التي يكون ضحيتها (غير أن الإنسان

المضاع، بما أنه قد فقد وحدة وجوده الواقعي، يمكن أن يتوهم ويعتقد بـأن وعيه منفصل عن العالم «الدنيوي»، وأنه منفصل بصورة جذرية عـن العمـل المشخص I'Action Concrète).

أ- الحتمية والحرية

هنا تنبجس صعوبة تتناول المعنى الدقيق للحتمية الماركسية.

إذ يقر ماركس بأن الوعي هو الشرط الـذي يُمكِـن للإنسان بفـضله أن يعرف أن هناك علاقة بينه وبين «الطبيعة»، وبينه وبين الناس الآخرين؛ ويقـر أنها توجد علاقة ديالكتيكية جدلية بين الوعي والوجود، وأن الوعي فعّال.

إلا أنه لا يفتأ يؤكد أن نمط الإنتاج (قوى إنتاجية + علاقـات اجتماعيـة مبنية على قاعدة هذه القوى الإنتاجية)، أو ما يسميه مـاركس بالبنيـة التحتيـة إنمـا يحـدد ويـشرط تـشكيلات الـوعي الاجتماعيـة (مؤسـسات، أخـلاق، إيديولوجيات) أو ما يسميه ماركس بالبنيات الفوقية.

أن لا تتكون الماركسية حتمية ميكانيكية خالصة، ولا نزعـة اقتـصادية، فإن المادية الديالكتيكية الجدلية سبق وأن بيّنت ذلـك. بيـد أنـه إذا كـان مـن الواضح أن وجود الإنسان فعالية (وحريّـة)، فهـو انفعاليـة سـلبية Passivité كذلك. ويصنع الناس حيواتهم، ولكنهم لا يصنعونها ضمن شروط اختاروها اختياراً حراً، فهم يخضعون على الأقل جزئياً لشروط لم يخلقوها من العدم.

إذن، توجد هناك تبعية طبيعية لنتاجات الوعي بالنسبة للبنية التحتية التي يتكون الوعي في أحشائها، ويمكن لتشكيلات الـوعي تلـك بـدورها أن تـرد الفعل على البنية التحتية، ولكن فقط في داخـل الإشـراطات الـتي أوجـدتها التبعية الأولى، وبتعبير آخر، لا يمكن للبنيات الفوقية، ولـو أنهـا فعّالـة، أن تقوّض لوحدها، كيفما اتفق وفي أي حين، الإشراطات المادية التي ولدتها.

إن الإنسان حر، ولكنها حريّة مشروطة. والوعي عامـل فعـال في نمـو التاريخ، ولكنه لا يتضمن بحد ذاته هذا النمو. والوعي ضروري كـي تتحقـق

الثورات، ولكن عندما تكتمل شروطها المادية، أي عندما يوجد تناقض بين نمو جديد هائل لقوى الإنتاجية وبين العلاقات الاجتماعية التي تكون قد بنيت على أساس نظام الإنتاج القديم؛ وعندما تُستكمل هذه الشروط، حينئذٍ يرتبط الوعي الثوري بالتجربة والواقع، ولن يكون مجرّد شَبَحِيّة.

ويستنتج ماركس: «لهذا السبب، لا تحدّد الإنسانية لنفسها إلا مهمات يمكن أن تحلها، ذلك لأنه سنجد دائماً، عند رؤية الأمور عن كثب، أن المهمة ذاتها لا تظهر إلا هنالك حيث تتوفر الشروط المادية لحلّها أو حيث تكون على الأقل، على أهبة التوفر»، (إسهام في نقد الاقتصاد السياسي).

ب- الأخلاق

في فلسفة الحرية والتاريخ المادية هذه، تظهر مهمة الإنسان الأخلاقية جيداً كآمر موجب: فمهمة الإنسان أن يتحرر من الضياع الاقتصادي كي يحقق وجوده النوعي، إلا أن القيم التي يُباشر باسمها هذا التحرير ليست متعالية على التجربة الإنسانية أبداً، إنها محايثة للتاريخ؛ وهي بعيدة عن أن تكون متعارضة عن الواقع (الذي قد تخدمه نموذجاً) بل تُستَخلص من الواقع دون أن تفترق عنه البتة افتراقاً كلياً. طبعاً، يمكن لوعي الإنسان دوماً أن يصطنع عنه البتة افتراقاً كلياً. طبعاً، يمكن لوعي الإنسان دوماً أن يصطنع له قيماً خارج أية علاقة بالتجربة المشخصة، ولكن لن تكون عندئذٍ المهمة الأخلاقية التي يعرضها مضمونة من بعد بالشروط المادية الضرورية لتحقيقها: فهذه هي الأخلاق - التعزية أو الأخلاق - المطمح. وليست هذه الأخلاق مجرد تأملات لا تتوجه نحو العمل l'action ولا تتحقق فيه فحسب، بل إنها أخلاق وهمية: لأن الوعي يعتقد أنه قد وجد قيماً مطلقة وأبدية، في حين أنه في الواقع ما استطاع إلا أن يضفي صفة المطلق على مراحل تاريخية في سيرورة إنتاج الإنسان (السيرورة التي لا يمكن للوعي أن يسبقها، بما أنه لم يكن أبداً

إلا وعي الموجود المُشْرَط)[1].

إذن، توجد حقاً أخلاق ماركسية، ولكنها ترتبط ارتباطاً صميمياً بديالكتيك الواقع، وتحددها تحديداً دقيقاً جداً الشروط الراهنة التي تلد الضياع الأساسي في كل آونة من النمو التاريخي. إذ إن ديالكتيك الواقع لا يحذف احتياز الوعي بآمر أخلاقي، ولا يجعله غير مجد، بل يفرض عليه الحدود الموضوعية التي يمكن أن يكون في داخلها واقعياً وعملياً. وطالما أن الإنسان لم ينجز توحيده (أو تماثله) مع الطبيعة ومع الإنسان الآخر، وبإيجاز، ومادام حبيس تحديدات وحالات انفصال فإن المهمة الوحيدة الأخلاقية والعملية معاً، التي تعرض في الواقع لحريته، تكمن في التطابق تطابقاً فعالاً مع صيرورته. وباختصار، إن الآخر القطعي يعني التطابق مع الثورة.

4- الضياع الاقتصادي وصراع الطبقات

أ- الضياع

لقد رأينا أن الضياع الممكن يظهر ابتداء من العلاقة بين الإنسان ونتاجه. وفي حقيقة القول، ليس الضياع في نظر ماركس «ممكناً» فحسب، بل

---

(1) طبعاً، يثير ذلك اعتراضاً: كيف أمكن لماركسية أن توجد، ضمن هذه الشروط، وكيف استطاع ماركس أن «يتصورها»؟ ألا ينبغي، بما أن الماركسية ترتكز برمتها على «رؤية» لصيرورة الإنسان والإنسان الكلي الذي يكون في نهاية سيرورة الخلق ـ الذاتي عنده، أن نقبل بأن «رؤية الكلية» تسبق في الوجود الآونة التي تستوفى فيها الشروط المادية لذلك! وإذا كان الأمر على هذا النحو، فمن أين تأتي؟ وأين «ضمانتها»؟ يبدو أنه يمكن للماركسية أن تقدم إجابتين:

أ- تنكشف «الرؤية» تدريجياً عن طريق الاتجاه ذاته للتاريخ الإنساني كله (تأنيس تدريجي للطبيعة وإضفاء تصاعدي للصفة الاجتماعية على الإنسان) وعلى ضوء الفعل الوسيط الأول للإنسان.

ب- ولا تظهر الماركسية إلا مع وجود البروليتاريا التي ترسم «في الفراغ» صورة الإنسان وقد أصبح كلياً.

محتوماً لا محيد عنه؛ والتاريخ الإنساني كله هو تاريخ ضياعات الإنسان في منتجاته بل أيضاً تاريخ إزالتها. ذلك أن الضياع ليس ههنا نتيجة «سقوط» أو «ذنب»، إذ ليس له أية صفة أخلاقية. إنه النتيجة المؤلمة (ولذلك لابد من حذفها) للانفصال الذي يحدث في مرحلة معينة من نمو الإنسان بين وجوده الواقعي ومنتجاته.

ويمكن القول، إلى حد ما، وعلى سبيل التكبير، إن الضياع هو «الوجه المقابل» للتموضع[1] الشرط الذي يتيح للإنسان أن يكتسب مضموناً جديداً وإيجابياً، ويُحَل النفي الذي كان يمثله الوجود خارج الذات بصورة طبيعية بما أن الإنسان يعي في الحال أنه كسب فائضاً من الحياة الإنسانية وتمتع به. كذلك يشكل الضياع، ذاته، ظاهرة تموضع، إنما ظاهرة معكوسة وسلبية.

ويتخذ الضياع مصدره من الحياة الاقتصادية: إذ عندما يبيع العامل قوة عمله في السوق، لا يعود يخصه النتاج ويتخذ وجوداً مستقلاً عنه ذاته.

ويُجرَّد رأس المال وقيمة المبادلة، والمال عن واقعها (العمل الاجتماعي المتبلور فيها): وتغدو أشياء. ولو أن هذه الأوثان غير واقعية، فإنها مع ذلك فَعّالة، إذ تعمل في العالم الاقتصادي، وتسهم في نموه وتبدل الإنسان ووعيه تبدلاً متلازماً. فوعي الكادح البروليتاري، بما أنه لم يعد وعياً بحياته الواقعية، فإنه سيحيا حياة شبحية وهمية من الآن فصاعداً، ويخلق أوهاماً: أدياناً، وأفكاراً أخلاقية، وإلخ. وبالتلازم، إن وعي الرأسمالي، الذي شوهته الأوثان التي يضيع فيها، إنما يصنع أوهاماً وأيديولوجيات تترجم أولاً الوضع الواقعي الذي تَكوَّن فيه هذا الوعي ثم تُقَنِّعه. وهذا العالم زائف كله. ومع ذلك يقوم بدوره في كلية السيرورة التاريخية.

(1) تفسير مختلف فيه للغاية؛ انظر.ج. هيبوليت، دراسات في ماركس وهيجل، لاسيما ص 82-104؛ ج.إي.كالفيز، المرجع المذكور، ص 619 ـ 621.

ب- صراع الطبقات

يستتبع التملك الخاص لوسائل الإنتاج تقسيم العمل. ولهذا التقسيم وجهه الإيجابي فيما أنه يحقق تقدماً في جعل العمل اجتماعياً (بوساطة السوق). غير أن هذه القوة الإنتاجية تفلت من رقابة الناس وتنتج بدورها نتائجها الخاصة. إذ يستحوذ أصحاب الوظائف العليا على وسائل الإنتاج وتتيح ملكية هذه الوسائل للمالكين أن يتناقلوا وظائف القيادة التي يُستبعد عنها غير المالكين، حينئذٍ تظهر الطبقات الاجتماعية.

«لم يكن تاريخ كل مجتمع إلى أيامنا هذه غير تاريخ صراع الطبقات» هذا القول المأثور الذي يُستَهلّ به الجزء الأول من «البيان الشيوعي»هو أولاً تعبير عن منهجية نقدية في قراءة التاريخ: إذ لا توجد طريقة واقعية وعلمية أخرى لإدراك معنى التاريخ إلا انطلاقاً من الواقعة التاريخية الأساسية ومن الضياع الاقتصادي. وهو كذلك - في وقت واحد - يدل على أن هناك هدفاً معطىً إلى هذا التاريخ: ألا وهو حذف صراع الطبقات.

ويجب أن يُستبعد تأويلان خاطئان لهذه الصيغة الشهيرة:

أ- لا يقول ماركس بتاتاً إن صراع الطبقات «قدراً» ينيخ على الإنسانية: إذ إنه ما وُجد دائماً (فلنذكر، المجتمعات البدائية)، وليس هو «ماهية» للإنسانية، وسوف ينتهي دون أن يُفْقَد مع ذلك شيء ما من المكتسبات المادية والثقافية للإنسانية.

ب- ولا يقول ماركس البتة إن هذا الصراع قد كان، منذ الأصول «معطى» ثابتاً، و«خاصة» للإنسان التاريخي لا تتغير. فلقد تغيّرت شدته ولم يكن وجوده ذاته على مثل هذه الدرجة من الوعي به دائماً. والحق يقال، إن الذروة الحالية ذاتها التي بلغها صراع الطبقتين ذاتي الامتياز، والمتناحرتين. تناحراً تاماً، والمستوعبتين في نطاقهما للفئات الاجتماعية المتوسطة، هي التي تجعلنا ندرك، بنظرة إلى الوراء، عالمية هذا الصراع عبر التاريخ كله.

ونموه، وتجعلنا نستشف الإمكانات العملية لنهايته[1].

ج- البروجوازية والبروليتاريا

في حقبة الاقتصاد الرأسمالي، لم يعد يبقي غير طبقتين حقيقيتين: البورجوازية و البروليتاريا. حقاً، تبقى فئات اجتماعية أخرى مثل: طبقة النبلاء الإقطاعية، والطبقة الفلاحية، والطبقات الوسطى والحرفيين، وطبقة ما تحت البروليتاريا (Lumpen Proléatriat).

غير أن هذه الطبقات ليست لها أو لم تعد لها دلالة واقعية في حالة القوى الإنتاجية للاقتصاد الرأسمالي وفي علاقات الإنتاج التي تعبّر عنها. وليس وعيها بالتالي متكيفاً مع الوضع المشخص للعالم الحديث ومع الثورة التي يحملها: ولا تعرف من هو عدوُّها ومناقضها، إنها لا تملك وعياً طبقياً.

وتتبلور إذن دلالة الواقع الاقتصادي والاجتماعي و«مافوق البنيوي» للمجتمع الرأسمالي كلّها في طبقتين تعبّران عن هذا الواقع تعبيراً دقيقاً. ولم يكن ظهورهما ـ أو، على وجه أدق، احتيازهما الوعي النسبي كطبقة ـ متزامناً تزامناً دقيقاً. فالبورجوازية هي الأولى التي تكوّنت كطبقة وقامت بدور ثوري موضوعياً تجاه العالم القديم والعلاقات الاجتماعية القديمة؛ وهي التي تخلق الشروط التي ستتيح للبروليتاريا أن تعي ذاتها كطبقة. وفي هذه البرهة تلك، إن البروليتاريا هي التي تقوم بدور ثوري.

د- البورجوازية

إن البورجوازية، في نظر كارل ماركس، هي الناتج والفاعل والمستفيد من بعض التحولات الكبرى التي نتيجتها، جميعاً، أن تبعد إلى ما لا نهاية الحدود التي

---

(1) ليس هناك من ضرورة البتة الإلحاح على تأويل آخر عامي وخاطئ: فليس صراع الطبقات طبعاً هو التبشير بالحقد بين الطبقات، ولا حتى المعاينة البسيطة لحقد يحدده تحديداً أعمى الموقع في نظام الإنتاج. فكل مايمكن أن يقال، إن احتياز الوعي الواضح بصراع الطبقات من قبل البروليتاريين ورفض، الأوهام التي يمكن أن تؤخر احتياز الوعي هذا أو تحرفه هما في الواقع تعليم من تعاليم الماركسية.

كانت توقف قوة الإنسان الإنتاجية، مثل: إزالة الأفق الجغرافي المحدود بفضل حركات الملاحة الكبيرة، ونمو التجارة غير المحدود، والتحرر من الحدود التكنولوجية والمؤسسية على أنماط الإنتاج بتقسيم العمل الصناعي وإلغاء اللوائح التقييدية «الحرفية»، وجعل السوق عالمية الأمر الذي وسّع المجال الاقتصادي.

وقفزت البورجوازية بكونية الإنسان قفزة هائلة: فهو يملأ الكون بقوته.

وبالتلازم، غدت البورجوازية، بوصفها سيدة وسائل الإنتاج، طبقة مسيطرة «واستولت في نهاية المطاف على السلطة السياسية وانفردت بها في الدولة التمثيلية الحديثة» (البيان).

ولا تشبه السيطرة السياسية التي تمارسها البورجوازية من جهة أخرى أية سيطرة أخرى؛ فهي تتميز عمّا مارستها الطبقات المسيطرة القديمة في أنها تحمل علامة العمومية (عدم التحديد) ذاتها التي لسيطرتها على الحياة الاقتصادية. إذ أنها جعلت الإدارة مركزية ووَحّدتها، وألغت التنظيمات التقييدية القديمة الضيقة والخصوصية في المهن والمقاطعات والهيئات. وبعدما قوّضت الامتيازات الإقطاعية القديمة التي كانت متعددة ومعقدة، أشادت النظام السياسي الذي، لقاء الفصل بين المواطن والإنسان الخاص، لا يرتكز إلا على أفراد متماثلين جميعهم في الحقوق السياسية. وفصلت بين الدولة والدين، وهكذا جعلت الجهاز السياسي أكثر تجريداً.

فمن أين أتت هذه الصفة المجردة للسيطرة السياسية البورجوازية ؟

إنها لَمْ تأتِ من التحولات الاقتصادية المذكورة أعلاه فحسب، بل بسبب (ليس إلا نتيجة طبيعية لذلك) بسبب أن العلاقات الاجتماعية تقوم من الآن فصاعداً على أساس مقياس وحيد، وكوني شامل، وقابل للتبادل بدقة: هو المال[1]. ومن هذا القبيل، يعترف ماركس بثلاث مزايا للبورجوازية:

(1) لقد قوضت جميع الصلات الإقطاعية المعقدة والمتنوعة بلا شفقة لكي لا تبقي على صلة أخرى بين الإنسان والإنسان غير المصلحة الباردة والدفع القاسي نقداً. وأغرقت النشوة الدينية....، والعاطفية البورجوازية الصغيرة، في المياه الجليدية للحساب الأناني (البيان).

- فهي قد أوجدت قوى إنتاجية هائلة وولدتها من عملٍ (شغل) أكثر فأكثر اصطباغاً بالصبغة الاجتماعية.

- أرهقت العالم كله بأوهام وأوثان (العالم الذي ما زالت ألمانية نصف الإقطاعية في عام 1848 تأسن فيه). وأسست المجتمع جهاراً على واقع علاقات التجارة والإنتاج. ونزعت إذن، وهذا ما كان قصد ماركس دائماً، إلى ردم الهوة بين واقع الإنسان الطبيعي وعالم تمثّلاته.

- وسبّب نمو القوى الإنتاجية ذاته تناقضات بين هذه القوى وبين علاقات الإنتاج التي نتجت عنها. وغدت الملكية الخاصة على غاية من الضيق بالنسبة للجماهير الضخمة المستخدمة. وحُصِرت البورجوازية في أزمات دوماً «أعم وأضخم». «غير أن البورجوازية لم تصنع الأسلحة التي ستفتك بها فحسب: بل أنتجت كذلك البشر الذين سيستخدمون هذه الأسلحة: وهم العمال الحديثون، البروليتاريون». (البيان).

هـ- البروليتاريا

إن البروليتاريا هي الوجه المقابل للبورجوازية على نحو ما. وهي مثلها قد نتجت عن نمو القوى الإنتاجية وعن تراجع جميع التقييدات التي كانت تكبح الإنتاج والتجارة. وهي مثلها، لها نزعة عمومية - لكن في السلب: هي عمومية البؤس واللاملك واللا وُجود.

فقانون النظام الرأسمالي يَمثُل في أن لا يستطيع البروليتاري أن يجد العمل لإعالة حياته إلا بقدر ما ينمي عمله رأس المال، ويفقد عملُه ذاته صفة الإنسانية بحيث يصبح العامل مجرد ملحق للآلة ولا يعود العمل ثقافة لمن يكب عليه، ويغدو العامل لا متمايزاً أمام الآلة، ويمكن للمرأة وحتى للطفل أن ينجز أعمالاً لا متمايزة أكثر فأكثر: إذ تمّحي الصفات المميزة لفردية العامل. ويضحي البروليتاري شيئاً أكثر فأكثر تجريداً وقابلية للتبديل: أي أداة عمل ونفقة إنتاج. ويغصّ المصنع الكبير بالجماهير العمالية التي تختفي فيها كل شخصية والتي لا تمثل مجتمعات حقيقية. وتتضخم هذه البروليتاريا

تضخماً مطرداً بجميع نفايات الفئات الاجتماعية الأخرى وجميع المبعدين عنها الذين لا طبقة لهم.

وتنعكس هذه السيطرة الاقتصادية الشاملة على الصعيد السياسي: وتغدو البروليتاريا الطبقة المُسَيْطَر عليها تمام السيطرة.

وتظهر بادئ بدء السلبية السياسية للبروليتاريا من الناحية التاريخية في أنه لم يكن للبروليتاريا، في مرحلة أولى، مصالح سياسية خاصة تعيها بل تكافح في سبيل الأهداف السياسية للبورجوازية ضد أعداء هذه البورجوازية.

ولقد بيّن ماركس كيف أن الشعب العامل في باريس كافح في عام (1789 ـ 1794) مع «الطبقة الثالثة» ضد «المشبوهين» والمهاجرين، وكيف أن غلواء أنصار هيبرت وحنقهم ضد «الفاترين» كانا «الطريقة العاميّة» للكفاح ضد النظام الملكي القديم، أي من أجل أهداف البورجوازية. وقام بالملاحظة ذاتها بصدد أحداث شباط وحزيران عام 1848 في فرنسة (الصراعات الطبقية في فرنسة).

ويبدأ النضال السياسي الخاص للبروليتاريا في المستوى الذي يكون فيه احتياز الوعي بمصالحها أكثر مباشرية، وفي مستوى الدفاع عن العمل (الشغل) والمصالح الاقتصادية. إذ تتسع منظمات الدفاع العمالي ويزداد ضغطها.

وفي نظر ماركس، لا يختلف هنا العمل l'action ذو الطابع النقابي عن العمل السياسي في غائيته لأن «كل صراع طبقات هو صراع سياسي» (البيان). وبمجرد أن تتصرف agir البروليتاريا من حيث أنها طبقة، فهي تتصرف «من حيث أنها حزب سياسي» (المرجع نفسه). وتحتاج البورجوازية دائماً إلى التحالف السياسي مع البروليتاريا ، سواء ضد الإقطاع القديم، أو ضد الطبقة الفلاحية، أو ضد البورجوازيات الأجنبية؛ وبمشاركة البروليتاريا بهذه الصراعات تكوّن تربية سياسية لنفسها، حتى عندما تحرم من ثمار النصر كما هي الحال بعامة.

وإن البروليتاريا، بالرغم من نضالها، تلفى تعريتها (سلبها) تزداد دائماً. ذلك أن البورجوازية تدافع عن نفسها في وجه البروليتاريا المنظمة. وتغدو سيطرتها السياسية قمعية أكثر فأكثر، وتستجر الطبقات الوسطى والطبقة الفلاحية إلى هذا الحلف الدفاعي. وهي، لتقوية سيطرتها الاقتصادية، تكوّن احتياطي بطالة في داخل البروليتاريا ذاته.

عندئذٍ لا تعود البروليتاريا من بعد إلا تعرية كلية، أو حرمان كلي. ولا يعود لها ملكية ولا فردية ولا أسرة ولا قانون ولا أخلاق، ولا دين ولا وطن: إذ تستحوذ البورجوازية على كل شيء.

إن عظم هذا العوز ذاته هو الذي يصنع عمومية أو عالمية البروليتاريا ويعطيها رسالتها الثورية الاستثنائية. وجدلياً، لا يمكن أن ينبثق عن اللاوجود المطلق الذي تكون عليه البروليتاريا إلا ثورة تقلب لا مثل هذا النمط «الخاص» من الوجود فحسب بل كل نمط وجود «خاص» Particulier لكي ترسخ الإنسان في كماله.

ولا يمكن للثورة البروليتارية إلا أن تستهدف حذف جميع الطبقات لأن الوضع الحالي للبروليتاريا يمثل مسبقاً نفي الـ«طبقة». ذلك أن أصالة البروليتاريا تَمثُل في أنها تنزع في الواقع لأن تنتفي حتى كطبقة.

فهي تنتفي أولاً، بمعنى أنها تنزع لأن تكون دوماً أكثر عدداً، وعلى الشفا، تنزع لأن تستوعب ما يقارب الناس جميعهم وتفقد، بالتالي: الخصوصية المميزة لِـ«طبقة اجتماعية». ومن ثم هي تنتفي بما أن الاتساع اللامحدود للسيطرة البورجوازية يرمي إلى انتزاع وسائل الوجود ذاتها من البروليتاريين الوسائل التي يمكن أن تتيح لهم البقاء كطبقة مستقلة تحفظ في ذاتها جزءاً من الوجود الاجتماعي المنقسم. فالبورجوازية ترى الأساس يهرب من تحت قدميها: «إنها تنتج حفاري قبرها، فسقوطه ونصر البروليتاريا أمران محتومان». (البيان، نهاية الجزء الأول).

وإن البروليتاريا، نظراً لعموميتها السلبية، لا يمكن أن تقود إلا إلى ثورة كلية.

5- الثورات والثورة

أ- طبيعة واحدة لجميع الثورات

عندما تُرَدّ الثورات إلى دلالتها المادية والديالكتيكية الجدلية، فإنها تُصَنَّف كلُّها تحت تعريف عام:

«تتناقض قوى الإنتاج المادي، في مستوى معيّن من نموها، مع علاقات الإنتاج القائمة أو مع ما هو تعبير حقوقي عنها، أي مع علاقات الملكية التي ترعرعت في داخلها إلى ذلك الحين... وتتحول هذه العلاقات السالفة من أشكال كانت لنمو القوى الإنتاجية إلى عوائق أمام نمو القوى الإنتاجية. وعند ذلك يفتتح عهد من الثورة الاجتماعية» (إسهام في نقد الاقتصاد السياسي).

هكذا تندرج كل ثورة في ديالكتيك التاريخ وفي ديالكتيك الواقع.

ومن المسلّم به أن جميع الثورات التاريخية لا تتحلى بالأهمية ذاتها.

ومن الواضح أيضاً أن كل ثورة محددة على هذا النحو في مستوى البنية السفلية تسبب تحولات متلازمة في مستوى البنيات الفوقية: وليست هذه التحولات مع ذلك سوى تحولات مشتقة، إنها لا تسبق ثورة البنية التحتية، بل يبدو أنه يوجد على الدوام تأخر (هائل بما يكفي أحياناً) في تحولها عن تحول البنية التحتية أو السفلية.

ويستخلص من نقطة الانطلاق هذه النتيجة الثانية: إن جميع الثورات هي ثورات اجتماعية بما أنها تبدأ جميعها بتبدل العلاقات الاجتماعية.

غير أنها يمكن أن تكون ثورات جزئية من وجهة النظر هذه مادامت لا تجعل العلاقات الاجتماعية للإنسان كلية شاملة بل تستبدل فقط سيطرة طبقة بسيطرة طبقة أخرى، طالما أنها تُبْقِي على فوارق بين الناس.

ب- الثورات «السياسية»

إن دور الوعي في السيرورة الثورية ملتبس، فمن جهة إن احتياز الوعي بتحولات البنية التحتية من قبل الفئة الفاعلة لهذه التحولات والمستفيدة منها أمر ضروري لكي تكتمل الثورة، أي كي تبلغ تمام نتائجها. ولكن، من جهة أخرى، لا يمكن لهذا الوعي الثوري للفئة ذات الامتياز أن يتجاوز الوضع المشخص والخاص الذي توجد فيه هذه الفئة: فهو مرتبط بتملكها، وبالتالي بانقسام المجتمع الذي يحدثه (ويجدده). وبالنتيجة، لا يمكن للوعي الثوري أن يدرك بأن الثورة التي يجريها هي ثورة اجتماعية. وبالمقابل، تعتقد الطبقة المسيطرة الجديدة بأنها تعمم انعتاقها الخاص بها الجزئي كانعتاق عام شامل: وتكرس الوهم القائل بأن المجتمع كله يوجد في وضعها الخاص إزاء القوى الإنتاجية، وفي الواقع، ليس وضعه المشخص مُعمّماً، إنه خاص بها ويتحول إلى سيطرة. ولا يستطيع وعي هذه الفئة إلا أن يخلق، على مستوى البنيات الفوقية، أدوات تعبّر عن هذه الخصوصية ذات الامتياز وعن هذه السيطرة وتُشخِّصُهُما، أي أدوات سياسية، أي الدولة أو دولة جديدة.

ولهذا السبب لم تكن جميع الثورات السابقة إلا ثورات سياسية، هذا مع أنها كانت في الواقع ثورات اجتماعية - ولكن اجتماعية جزئياً. فهي لم تفضِ إلا لخلق بنية فوقية سياسية تدّعي بأنها تحقق عمومية (أو كلية) المجتمع، إنما فقط على الصعيد السياسي، أي على صعيد إنسان مجرّد لا يتطابق مع وجوده الواقعي في علاقة الإنتاج.

ج- الثورة الكلية

إذن إن الثورة الاجتماعية الوحيدة بصورة تامة وواعية لا يمكن أن تكون إلا من صنع عامل ثوري يتميز وضعه الواقعي بنزع مطلق للتملك وبالفقدان الكلي لكل خصوصية. والبروليتاريا وحدها هي هذا العامل: إنها «إذابة لجميع الطبقات»، وهي «لا تطالب بحق خاص لأنها لم تُضَرَّ ضرراً خاصاً، بل الضرر في ذاته» (إسهام في نقد فلسفة الحق عند هيجل). وبما أن

البروليتاري هو الصورة السلبية للمجتمع كله وللإنسان كله، فلا يمكن أن يكون إلا عامل ثورة تعيد المجتمع كله إلى كليته الإيجابية والإنسان كله إلى تمامه الإيجابي. ولن تكون الثورة التي تقوم بها البروليتاريا ثورة بين ثورات أُخَر: فهذه الثورة، بما أنها تزيل إزالة كلية كل شكل من أشكال التملك الخاص، وكل شكل من العمل المنقسم والمضاع، وبكلمة واحدة كل ما كانت تُبْنَى عليه حتى الآن حركة التاريخ الديالكتيكية، لن تكون مرحلة جديدة من مراحل التاريخ، فهي ستجدده كليّاً، بحيث تصل سيرورة الخلق الذاتي للإنسان إلى نهايتها.

ولن يتحقق ذلك إلا بمجيء المجتمع الشيوعي.

6- الشيوعية أو مملكة الحرية

أ- الإنسان

«إن الشيوعية بوصفها الإلغاء الإيجابي للملكية الخاصة منظور إليها على أنها انفصال الإنسان عن ذاته، أي الشيوعية بصفتها التملك الواقعي للماهية الإنسانية يقوم به الإنسان ومن أجل الإنسان، وبالتالي بوصفها رجوع الإنسان إلى ذاته من حيث هو إنسان اجتماعي، أي الإنسان الأناسية، وهو رجوع كامل وواع، ومع الإبقاء على ثراء النمو السابق كله. وبما أن هذه الشيوعية نزعة طبيعية ناجزة، فإنها تتطابق مع الإنسانية؛ فهي النهاية الحقيقية لصراع الإنسان مع الطبيعة ولصراع بين الإنسان والإنسان، وهي النهاية الحقيقية للصراع بين الوجود والماهية، وبين التموضع وتوكيد الذات، وبين الحرية والضرورة، وبين الفرد والنوع، إنها تحل سرّ التاريخ وتعلم أنها تحله».

(هوامش، من أجل «الأسرة المقدسة»، 1845).

فالطبيعة، وقد سيطر الإنسان عليها، غدت إنسانية، وأصبحت إنسانية كذلك بهذا المعنى الماثل في أن الإنسان يتعرف على نفسه بأنه كائن طبيعي

هذا مع شعوره بأنه إنسان تماماً. وكذلك غدا المجتمع طبيعة حيث أنّه يمثّل طبيعة الإنسان من الآن فصاعداً (وبالتالي لا يعود يتعارض معه): فالإنسان هو المجتمع وهو شخص. والوساطة، ا لتي كان قد بدأ بها العمل بين الإنسان والأشياء[1] ، فإن المجتمع الشيوعي هو الذي ينجزها ويكملها الآن: حيث أضحت الأشياء كلها اجتماعية تماماً ولا تعود تنفصل إذاً عن الإنسان. وتُحفظ حاجات الإنسان، غير أنها تصطبغ بالصبغة العامة الكلية، وتجد هذه الحاجات الكلية الشاملة تلبيتها في أشياء عامة كلية تتطابق مع المجتمع ذاته. وبالتالي تتوجه جميع الحاجات إلى المجتمع ذاته، وتتلخص في حاجة وحيدة: هي الحاجة إلى الإنسان الآخر - وتجد هذه الحاجة التلبية مباشرة لأن كل إنسان يغدو اجتماعياً تماماً من الآن فصاعداً، ولأن هناك تماثلاً كاملاً بين كل إنسان وجملة النوع الإنساني...

ب- اضمحلال الدولة

حينئذ «تبرز جماعة مشتركة يكون النمو الحر لكل واحد فيها هو شرط النمو الحر للجميع» (البيان).

«فما أن تزول التناحرات بين الطبقات... وبما أن الإنتاج كله يتركز في أيدي الأفراد المتشاركين، عندئذ تفقد السلطة العامة طابعها السياسي. فالسلطة السياسية، بالمعنى الصحيح، هي السلطة المنظمة لطبقة من أجل اضطهاد الطبقات الأخرى».(البيان).

هذا نص من النصوص النادرة جداً - والأقل التباساً - ينظر فيه ماركس إلى «زوال» الدولة نظرة إيجابية. (وكلمة «اضمحلال» dépérissement ليست لماركس، بل لأنجلز). وإنه بعيد بما يكفي عن أن تكون له الأهمية التي غدت تعزى إليه بجاري العادة.

فالمجتمع الشيوعي لن يكون مجتمعاً فوضوياً. إذ ستبقى فيه «سلطة

---

(1) Objets.

عامة» إنما ستفقد هذه السلطة طابعها «السياسي» فحسب. والحال، كما نعلم، إن الـ«سياسي»في نظر ماركس هو انقسام الإنسان إلى كائنين لا يستطيعان أن يتلاقيا بسبب الانفصال الذي تبقيه الطبقات بين الناس، وهذا هو الإضطهاد. لكن ماذا سيكون عليه تنظيم هذه «الجماعة المشتركة» عندئذ؟ لقد رفض ماركس دوماً «أن يعطي وصفات لطناجر المستقبل»: وماكان أبداً سييس المجتمع الشيوعي[1].

ومع ذلك إن ماركس، في مناسبتين في «نقد برنامج غوطة»، عندما يتحدث عن تنظيم المجتمع الشيوعي المقبل (الذي، يوضح فيه، «أنه ليس على البرنامج أن يعير هذه القضية الآن أي اهتمام»)، إنما يؤكد أن الدولة ستخضع فيه لِـ«تحولات». ويوضح: «وبتعبير آخر، ماهي الوظائف الاجتماعية المشابهة لوظائف الدولة الحالية التي تستمر في المجتمع الشيوعي؟ - العلم وحده كفيل بالإجابة عن هذا السؤال....». ولابد من الإشارة إلى أن تجربة كومونة باريس، التي طالما تردد ماركس في الحكم عليها، لم تشجعه على تصور أكثر دقة لصيغ دولة المستقبل غير السياسة[2].

والحق أن أنجلز كان أكثر قطعاً في أحد النصوص، فلقد كتب في رسالة إلى أوغيست بيبيل بصدد برنامج غوطة ذاته مايلي:

«ولذلك يجب ترك كل هذا الهذر عن الدولة، بعد كومونة باريس على الأخص التي لم تَعُد دولة بالمعنى الصحيح... فمع قيام النظام الاشتراكي تنحل الدولة من تلقاء ذاتها وتزول».

---

(1) لقد قام ماركس بأبحاث مطولة حول الجماعة القروية البدائية في الهند وإسبانية وإيكوسية، وروسيا لا ليجد فيها «نماذج» بالمعنى الدقيق، بل كي يعرف ماهو تنظيم جماعة بدون تملك خاص وبلا طبقات اجتماعية. ومن المعروف كذلك أن غياب الدولة ونهاية تقسيم العمل لا يستبعدان في نظره البتة التمييز بين القادة المنتخبين وغير القادة (انظر في، م.روبل، صفحات مختارة من أجل أخلاق اشتراكية، ص 351ـ 353، رده على باكونين).

(2) انظر في الكتاب المذكور ص 304، رسالة ماركس إلى دوميلا نيووان هيس.

وبعد أن احتفظ أنجلز بمرحلة ديكتاتورية البروليتاريا التي تستخدم هذه فيها الدولة التي «ما زالت بحاجة إليها» ليس «من أجل الحرية فحسب، بل من أجل قهر خصومها»، ويضيف أنجلز قائلاً:

«وينتهي وجود الدولة كما هي الآن في اليوم الذي يغدو فيه التكلم عن الحرية مستطاعاً، لذلك فإننا نرى أن نحل محل كلمة «دولة» كلمةُ جماعة Gemeinwesen هذه الكلمة الألمانية القديمة الرائعة التي تقابلها تماماً كلمة كومونة الفرنسية».

ومع ذلك لا شيء في هذا النص يناقض نصوص ماركس المذكورة سابقاً ولا يضيف شيئاً إليها. إن الدولة دائماً «كما هي»، كأداة اضطهاد وعنف، هي التي يُوعَدُ بـ«زوالها»، والحاصل ما يثبت ذلك إنما هو التهكم الذي يوجهه أنجلز إلى الوهم الفوضوي لِـ «مجتمع» بلا سلطة. (انظر، رسالة إلى ف.كينو)[1].

ج- نهاية «السياسي» ونهاية التاريخ:

لقد أُخِذَ على ماركس وأنجلز ذلك البَكَم حول «الحق العام» Le Droit Public في المجتمع الشيوعي، إلا أن هذا الصمت ليس مدهشاً إلى درجة كبيرة. فمن جهة لا شيء، في الواقع، يمنعنا من التفكير في أن ماركس وأنجلز كان بمستطاعهما أن يقبلا كأمور «ممكنة» أشكال تنظيم مثل أشكال تنظيم الـ«كومونات» اليوغوسلافية الحالية، على سبيل المثال، وإن كانت تندمج هذه الكومونات (البلديات) في تنظيم اتحادي واسع: إذ أن المسألة كلها تكمن في أن نعرف «ماهي الوظائف الاجتماعية المشابهة لوظائف الدولة الحالية التي تستمر في المجتمع الشيوعي؟»، وماهي الوظائف التي سوف تتلاشى؟ ومن جهة أخرى، تثير هذه المسألة الأخيرة مشكلة العنف المشروع

(1) «فكيف يريد الناس أن يدار المعمل، أو يسير القطار، أو تقاد السفينة دون أية إرادة تبت بالأمر كمرجع أخير، هذا ما لا يقولونه لنا....».

الواسعة وتطرح، على التوازي، مشكلة «الخبث» الممكن (أو المتعذر؟) عند الإنسان الشيوعي: إذ بالقدر الذي تكون فيه الماركسية علم إنسان (انتروبولوجيا) تقتصر على القول «إن الإنسان الجديد سيولد»؛ وعندئذٍ تكون المشكلة كلها في أن نعرف ما إذا كان هذا الإنسان غير المضاع، وعلى تواصل مع النوع الإنساني كلِّه، سيظل أيضاً قادراً على الشر والكسل، وإلخ..: فإذا كان الجواب «لا»، فإن «الجماعة» «LaGemeinwesen » سيمكن أن تكون شفافة؛ وإذا كان الجواب «نعم»[1].... ومن وجه آخر، ما ستكون عليه «مدة» تحوّل الإنسان هذا؟ وأين وفي أي مكان سيقوم المجتمع الشيوعي؟ وإن لم يكن ذلك في الأرض كلها وفي وقت واحد، فكيف يُرسم تنظيم المجتمع الاشتراكي منذ الآن؟

وما أكثر الأسئلة التي تتلاقى في سؤال وحيد، موضوع خلافات بالنسبة لجميع دارسي الماركسية: ألا وهو هل المجتمع الشيوعي هو نهاية التاريخ في نظر ماركس؟..

ما قال ماركس ذلك بتاتاً[2]؛ بل بحث بدون إيضاحات (أخرى غير الإيضاحات المتعلقة بالنظام الاقتصادي) في «مراحل» مختلفة في الشيوعية،

(1) ومع أن ماركس ما أسهب بتاتاً حول هذه النقطة فإنه من جهة أخرى لم يتراجع، على ما يبدو، أمام إعلان هذا التحول للإنسان الشيوعي. فهو يرنو إلى «مرحلة عليا من الشيوعية» حيث «لا يظل العمل وسيلة للعيش فحسب، بل يغدو، في حد ذاته، الحاجة الحيوية الأولى» وحيث «تتزايد القوى الإنتاجية هي أيضاً مع النمو المتزايد للأفراد (......؟)، و(حيث) تتفكر جميع ينابيع الثروة الجماعية بغزارة...»، (نقد برنامج غوطة). إلا أن ماركس كان قبل سبعة وعشرين عاماً (راجع البيان) بلا رحمة بالنسبة لـ«الطل العاطفي الحار» للاشتراكيين الألمان.

(2) وحتى إنه قال العكس: «إن الشيوعية هي الشكل الضروري والمبدأ الطاقي للمستقبل القريب. لكن الشيوعية ليست، من حيث هي كذلك، نهاية التطور الإنساني ـ إنها شكل من أشكال المجتمع الإنساني» (هوامش لـ «الأسرة المقدسة»). ويبدو مع ذلك أن ماركس يستهدف هنا غداة مجيء البروليتاريا كطبقة مسيطرة.

وهذا ما يتضمن حقاً تقدماً وتطوراً بالتأكيد. ولا يمنع في اليوم الذي سيضم فيه المجتمع الشيوعي الأرض قاطبة، وسيتوقف فيه صراع الإنسان والطبيعة وسيغدو فيه الإنسان الجديد صالحاً كلياً، أن لا نرى أي «تاريخ» سيبقى (ولا حتى تاريخ العواطف الطبية....). أيجب القول إنه سيكون تاريخاً «أكثر إنسانية»؟.. ولكن ماذا يعني هذا القول[1]؟

إن ماركس يتهرب من هذه الأسئلة. أو بالأحرى، يجب الإقرار بأن الفصل النهائي من علم الإنسان عنده إنما هو «رهان» مشابه بقدر كاف إلى رهان باسكال، ومن وجهة آخر، إن منهج ماركس يسوقه لتجاوز هذا التأمل في الإنسان المقبل: يجب تحويل العالم: فإن أمكن أن يولد الإنسان الكلي من البروليتاريا، يجب تحديد منهج نضال البروليتاريا ووسائله. حينئذ، تستعيد «السياسة» معناها وأهميتها، في هذا العالم، من أجل الانتقال إلى الشيوعية، إنها «السياسة الفعالة للبروليتاريا» لا «السياسة» في ذاتها.

* * *

(1) ابتداء من عام 1873، اشتغل أنجلز في كتاب «ديالكتيك الطبيعة» (ظل غير منجز) وكان يريد أن يبين فيه أن الطبيعة ذاتها (بالاستقلال عن علاقتها بالإنسان) تتبع القوانين ذاتها التي يتبعها التاريخ. فإذا كان الأمر كذلك، فإن أية نهاية للتاريخ لا تضع حداً لامتداد «تحولات» لإنسان يكون قد تجاوز مجرد عتبة.



القسم الرابع

طرق الانتقال إلى الشيوعية ووسائله

1- ديكتاتورية البروليتاريا الانتقالية :

إن الفكرة التي بحسبها لا تستطيع الإنسانية أن تفضي بين عشية وضحاها من الرأسمالية إلى الشيوعية، والقائلة إنه سيكون هناك، غداة «الاستيلاء على السلطة» من قِبَل البروليتاريا ، انتقال تمارس البروليتاريا خلاله ديكتاتورية استبدادية كي تمحو جميع آثار المجتمع القديم وتقهر أعداءها، إن هذه الفكرة ليست «اختراعاً» لاحقاً لماركس. ولم يثرها ماركس «مرة واحدة وعلى عجل»[1]. وبالعكس أنها تعليم أساسي من تعاليم ماركس وأنجلز. فماركس ذاته، عندما وضح في رسالة إلى أحد أصدقائه ما كان يعدّ أنها مساهماته الأصيلة في الفكر الاشتراكي، يذكر صراحة قضية «ديكتاتورية البروليتاريا المؤقتة» (رسالة إلى ويدوماير، عام 1852).

ومنذ «البيان الشيوعي»، تحددت القضية تحديداً تاماً[2] (إن لم يتحدد تعبير «ديكتاتورية البروليتاريا»).

ولقد أكد ماركس وأنجلز من جديد عليها بصورة قطعية في النقد الذي أخضعا إليه عام 1875 مشروع برنامج الحزب الاشتراكي الديموقراطي

---

(1) كما قال كاوتسكي عام 1927 (التصور المادي للتاريخ).

(2) «.... إن المرحلة الأولى في الثورة العمالية هي تشكل البروليتاريا في طبقة مسيطرة وانتزاع الديمقراطية... ولا يمكن أن يتم ذلك طبعاً في بادئ الأمر إلا بانتهاك استبدادي لحرمة حق الملكية ونظام الإنتاج البورجوازي....».

الألماني (برنامج غوطة)[1].

وبالمقابل، حتى بعد «تجربة» كومونة باريس، لم يجازف ماركس ولا أنجلز في توضيح لفيف من المسائل التي تثيرها هذه «الديكتاتورية»، منها: كم من الزمن يمكن أن تدوم؟ من سيمارسها: أي «حزب» منظم للبروليتاريا، أي أقلية، أم قادة منتخبون وقابلون للعزل أم لجان شعبية؟ وفي أ ي شيء ستكون «ديكتاتورية»؟... هل ستظل «السلطة العامة» أداة طبقة حاكمة كطبقة، كما في كل شكل سياسي لما قبل الشيوعية؟ أم ستكون ديكتاتورية حسب المعايير المألوفة في العلم السياسي، حيث لا تُكفل أية حرية وتكون ممارسة السلطة تعسفية؟ والخ.

يبدو أن غياب التوضيح هذا يستجيب لمنهج، فلقد طُلِبَ إلى ماركس قبل وفاته بقليل أن يجيب عن السؤال التالي: «إذا وصل ماركس قبل وفاته بقليل أن يجيب عن السؤال التالي: «إذا وصل الاشتراكيون بطريقة ما إلى السلطة، فما هي القوانين التي يجب تبنيها وما هي القوانين التي يجب إلغاؤها بلا إمهال، سواء على الصعيد السياسي أو في المجال الاقتصادي من أجل تحقيق الاشتراكية؟ فأجاب ماركس: «تقع المسألة في الغيوم.... وبالتالي لا يمكن أن يكون الجواب الوحيد إلا نقد السؤال ذاته». وأضاف: «إن الاستباق المذهبي والخيالي بالضرورة لبرنامج عمل في سبيل ثورة مقبلة لا يقوم إلا

---

(1) نص ماركس هو: «بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الشيوعي، تقع فترة التحويل الثوري لذاك إلى هذا. وتقابل ذلك فترة الانتقال السياسي حيث لا يمكن أن تكون الدولة فيها شيئاً آخر سوى ديكتاتورية البروليتاريا الثورية». ونص أنجلز هو: «بما أن الدولة ليست إلا مؤسسة مؤقتة نضطر للاستفادة منها في النضال وفي الثورة من أجل قهر هؤلاء الخصوم، فإنه من العبث التحدث عن «دولة شعبية حرة» (كما يفعل برنامج غوطة): إذ ما زالت البروليتاريا بحاجة إلى الدولة ليس من أجل الحرية فحسب، بل من أجل قهر خصومها. وينتهي وجود الدولة كما هي الآن في اليوم الذي يصبح فيه التكلم عن الحرية مستطاعاً». (رسالة إلى ببيبل).

بحرف الكفاح الراهن.»[1]. وفي عام 1891، أيضاً، غضب أنجلز من هوس الاشتراكيين الديموقراطيين الألمان في أن يضعوا «في الخطة الأولى، مسائل سياسية عامة، مجردة، و(يخفون) بذلك المسائل المشخصة الملحة أشد الإلحاح التي تجيء من تلقاء ذاتها لتتسجل في لائحة العمل اليومي، لدى أولى الحوادث الهامة وعند أول أزمة سياسية» (نقد برنامج ايرفورت[2]). إلا

---

(1) رسالة إلى دومولا نيو وان هيس، 22 شباط 1881. ومقاطع أخرى من هذه الرسالة، يعلن ماركس أن المشكلات التي سيوجد الاشتراكيون أمامها يوم وصولهم إلى السلطة «ليس لها أي طابع اشتراكي نوعياً»؛ وأن هذه المشكلات هي المشكلات التي تلقاها كل «حكومة نشأت فجأة عن انتصار شعبي». ويتمثل الشيء الأكيد الوحيد في أن «حكومة اشتراكية لا تصل إلى دفة البلاد دون أن تنمو الشروط نمواً كافياً لتتيح لها أن تتخذ قبل كل شيء التدابير الضرورية كيما تخيف البورجوازية، بغية أن تحقق الميزة الأولى، في الزمن في سبيل عمل مجد». أما بخصوص كومونة باريس «دون أن نعدّ بأن الأمر كان أمر انتفاضة مدينة واحدة، في ظروف استثنائية». فإنها كانت «تستطيع الحصول على تسوية مع فرساي، مفيدة من أجل الجماهير الشعبية، الأمر الوحيد الذي كان حينئذٍ قابلاً للتحقيق. وكان وضع اليد على «مصرف فرنسا» كافياً لوحده أن يضع حداً، في ظل الرعب، لغطرسة فرساي».

(2) والحق يقال، تحفل جميع النصوص الماركسية حول هذا «الانتقال» بالتناقضات. ففي نص أنجلز المذكور أعلاه ذاته، يؤكد أنجلز بمثابة «شيء أكيد على الإطلاق». أن «شكل الجمهورية الديمقراطية... هو الشكل النوعي لديكتاتورية البروليتاريا، مثلما سبقت وأن بينت ذلك الثورة الفرنسية العظيمة». إلا أن الجملة التالية يبدو أنها تشير إلى أن أنجلز لا يقصد «الجمهورية الديمقراطية إلا من حيث أنها «شكل» مناقض لـ «الإمبراطورية» الملكية الألمانية، ولا يقصد بتاتاً المضمون «الديمقراطي» لجمهورية. ونوه أنجلز، في عام 1875، أن كومونة باريس «لم تعد إلى ذاك دولة بالمعنى الصحيح». بيد أن ماركس لاحظ في عام 1871 بصدد الكومونة «إنه لا يكفي أن تستولي الطبقة العاملة على آلة الدولة حتى تجعلها تعمل لغاياتها الخاصة». (الحرب الأهلية في فرنسا). ولم يستبعد ماركس وأنجلز البتة الاستخدام المحتمل لأسوأ العنف في ممارسة ديكتاتورية البروليتاريا .كما لم تذكر البتة بدقة تلك «المسألة في الغيوم»، «العامة والمجردة». أما بخصوص برنامج التدابير الاقتصادية والاجتماعية التي صيغت في «البيان» عام 1848، فإن مقدمة لطبعة جديدة له في عام 1872 تحذرنا بأنه قد شاخ وأنه «لا ينبغي أن نعزو (إليه) أهمية بالغة».....

أنّه إذا لم يمكن أن توجد «نظرية سياسية» لمحتوى «الانتقال» ولا لشكله، كما لم يكن ممكناً من أجل المجتمع الشيوعي، وإذا ظلت «السلطة» في مرحلة الانتقال، وإلى حد غير معيّن، سلطة «سياسية» وبالتالي لا تتلخص تخلصاً تاماً (على الأقل يبدو ذلك....) من الإدانة التي وجهها ماركس ضد «مقولة» السياسي، فما ستكون عليه «نوعية» السياسة التي على البروليتاريا أن تخوضها حتى استيلائها على السلطة؟

2- نضال البروليتاريا في سياسة الدولة

أ- ضرورة النضال

مع أن الثورات، جميع الثورات، هي نتيجة نمو القوى الإنتاجية التي تتناقض «في فترة معطاة» تناقضاً شديداً مع علاقات الإنتاج التي سبق وجودها، فإن البروليتاريا ليست ملزمة بأن تنتظر ساعتها بهدوء. فلنكرر، إذا لم تكن الماركسية ذات نزعة «إرادية»، فهي ليست ذاتِ نزعة «ميكانيكية».

إن نضال البروليتاريا ضروري لأن العمل L'action الواعي للإنسان كان دوماً، منذ العلاقة الأولى مع الطبيعة، مرتبطاً ارتباطاً حميماً بجميع تحولات الطبيعة.

ومن جهة أخرى إن نضال البروليتاريا محتوم؛ فمن العبث أن نأمل بأن شرطها ذاته لن يستجرها إلى النضال. غير أنها يمكن أن تخطئ في الأهداف، وأن لا تستهدف إلا ثورة «سياسية» (قد لا تكون ثورتها بالتالي)؛ ويمكن أن تؤخر ساعة تحررها بأن تستسلم لإغراء الإصلاحية السياسية، واشتراكية الدولة، أو أن تستسلم لغلواء الأوهام الدينية أو الأخلاقية أو اليوتوبيات العامية. طبعاً، لا تفقدها هذه الأخطاء كل شيء، فسوف تقاد إن عاجلاً أو آجلاً إلى استئناف النضال في سبيل أهدافها الخاصة. لكن، لماذا تأخير الثورة الاجتماعية الحقة بالإحجام والترقب في الوقت الذي بدأت البروليتاريا فيه بالقبض على الأسلحة العملية والنظرية التي تجعل هذه الثورة ممكنة؟

زد على ذلك: إن البروليتاريا، بنضالها السياسي بكل السوائل (النضالات البرلمانية، والنقابية والثقافية، والخ)، وبتنظيمها كَـ«حركة مكافحة»، إنها تكره البورجوازية على أن تحمي نفسها. فيمكن أن تنتقل هذه البورجوازية إلى القمع: وهذا سيقوي الوعي الطبقي عند البروليتاريين وسيجذب إليهم حلفاء. وبالعكس يمكن أن تقوم البروليتاريا بتنازلات سياسية: وهذا سيشجع نضال البروليتاريا القانوني ويضعف الدولة. ويمكن كذلك أن تعزز البورجوازية استغلالها الاقتصادي: وهذا سيحوّل الطبقات المتوسطة إلى البروليتاريا، وينزع إلى إبراز تناقضات الرأسمالية. ويمكن أيضاً أن تسعى للإبقاء على أرباحها ببحث عن التقدم التقني وبغزو أسواق جديدة في المستعمرات: وهذا سينمّي القوى الإنتاجية، ويجعل الملكية الخاصة أمراً باطلاً، ويزيد التمركز الرأسمالي، ويوسع مجال البروليتاريا، ويوحّد الحركات البروليتارية في العالم.

وبالتالي، ليس للبروليتاريا ما تفقد في نضالها.

هذا على أن يخاض هذا النضال مع ذلك على الدوام كنضال طبقي مع استهداف ثورة كلية.

ب- قيادة البروليتاريا المناضلة:

إن البروليتاريا يُدربّها ويقودها في نضالها حزب سياسي[1]. ولقد أُعْلِنَت ضرورة هذا الحزب منذ «بيان رابطة الشيوعيين». ولقد اهتم ماركس دائماً بتكوين أحزاب البروليتاريا ومنظماتها؛ فانخرط فيها أحياناً، وقادها، وكان مستشارها دائماً بل أكثر من ذلك أيضاً، كان ناقدها ومؤدبها[2].

---

(1) فلنراجع البيان: «إن تنظيم البروليتاريا في طبقة، وبالتالي في حزب سياسي»، فلنر أيضاً رسالة ماركس إلى بولته الهامة للغاية في 1871/11/29 (في المجموعة، نقد برنامجي غوطة وايرفورت).

(2) كان نشاطه لا يني، عدا نشاط ماركس وأنجلز لدى الاشتراكيين الألمان، قد ساعد كلاهما الحركات الاشتراكية الإنجليزية والبلجيكية والهولندية والسويسرية والأمريكية ، الخ... ولقد

ومع ذلك، لم يعدّ ماركس ولا أنجلز أن شكل التنظيم في «حزب سياسي» قد كان موجباً مطلقاً، فإن ضلَّ الحزب، فالأفضل هجره ومكافحته، وإن جعلت ظروف البروليتاريا وعدم نضجها شكل الحزب السياسي متعذراً أو سابقاً لأوانه، فإنه يمكن أن يكون أمراً ضرورياً التكرس على العمل L'action التربوي، والنقابي، وعلى التفكير النظري، وعلى تنظيم مثل «جمعية الشغيلة الأممية».

ما هي الخصائص التي يجب أن يتصف بها تنظيم نضال البروليتاريا؟ بخصوص الناحية السوسيولوجية فيه أولاً، لم يستسلم ماركس بتاتاً إلى «النزعة العمالية» L'Ouvriérisme. وعندما طلب تولان والبرودونيون، في نطاق الأممية الأولى، أن تكون «الجمعية» مغلقة في وجه المثقفين أو على الأقل أن يكون مندوبو الفروع عمالاً (وهذا ماكان يستهدف ماركس على وجه التحديد)، فإن ماركس عارض في ذلك بشدة ونجاح.

فالحزب أو المنظمة يجب أن يكون له مذهب علمي لا غبار عليه؛ فما من خطأ مذهبي بلا نتائج، والقبول بذلك، حتى باسم الوحدة أو لمبررات تاكتيكية، لا يمكن إلا أن يُضِلَ البروليتاريا. وهذه الصرامة حول المحتوى العلمي للمذهب ضرورة ملحة خصوصاً وأن نضال البروليتاريا يفرض تسويات في العمل، وعودة إلى الوراء وأحلاف تاكتيكية، وإلخ.

وبخصوص التنظيم والانضباط الداخليين في الحزب، فإن فكر ماركس وأنجلز يتنوع حولهما.

ففي الواقع لقد عارض ماركس على التتالي، في داخل الأممية، أنصار مازيني الذين كانوا يرغبون في إعطاء الأممية تنظيماً مركزياً وصلباً للغاية، وأنصار باكونين الذين أرادوا بعكس ذلك أن يتمتع كل فرع من فروع الأممية

وضع ماركس مع صهره لا فارغ وجول غيسد برنامج «الحزب العمالي الفرنسي» الذي أسسه هذا الأخير.

باستقلال ذاتي شامل بدون أن يخضع لقرارات اللجنة المركزية[1]. أما أنجلز، الذي أثار غضب قادة الحزب الاشتراكي الألماني بنشر النقد الذي وجهه ماركس لبرنامج غوطة، فقد طلب إلى هؤلاء «أن يكونوا أقل بروسية بقليل»، وقدم لهم على سبيل المثال النقاش الحر الذي يسود في داخل الحزب الثوري البريطاني المحافظ، واسترعى ملاحظتهم بأن «الانضباط لا يمكن أن يكون صارماً في حزب كبير كما هو الحال في فرقة صغيرة»[2].

وأخيراً، يجب على الحزب أن يمارس الأممية في عمله (فلنراجع أدناه).

ج- استخدام الديموقراطية البورجوازية.

إن ماركس وأنجلز، منذ تجاربهما السياسية الأولى في ألمانية حتى آخر نصوصهما، قد أقاما دائماً فرقاً أساسياً بين الإمكانات المعروضة على البروليتاريا في إطار دولة بيروقراطية وغير ديموقراطية مثل الإمبراطورية الألمانية وبين الإمكانات التي تقدمها الديموقراطية السياسية، ولو كانت بورجوازية.

ومع أن ماركس ما استبعد بتاتاً قبلياً الفرضية القائلة بأن البروليتارية قد تستطيع في زمنه، وفي بعض البلدان المحظوظة، أن تصل إلى السلطة بصورة نهائية، فإنه ما اتكل بتاتاًعلى هذا الاحتمال. وبالمقابل، لقد فكر دائماً، بخصوص ثورات 1848 في فرنسة وألمانية كما بصدد العصيان الباريسي عام 1848، أن على البروليتاريا أن تكتفي مؤقتاً، «بعد أن أخافت البورجوازية» بإبرام تسوية معها من شأنها توسيع الديموقراطية (لنراجع مع ذلك، فرضيات أنجلز أدناه).

---

(1) في نظر الباكونينيين، يجب أن يكون فرع الأممية المستقلة استقلالاً ذاتياً الصورة المسبقة للمجتمع المقبل (راجع أدناه).

(2) طالب أنجلز بحق المعارضة: «مامن حزب في أي بلد كان يستطيع أن يحكم علي بالصمت لذا قررت أن أتكلم» (رسالة إلى بيبل في 1891/9/1).

والحزب لا يتهرب أمام العمل الانتخابي ولا أمام العمل البرلماني. وهو يدعم، على هذا الصعيد، «جميع المطالب الخاصة بتحسين وضع البروليتاريا» (أنجلز، نقد برنامج ايرفورت).

ولكن في الممارسة، أين نتوقف في استخدام الديموقراطية البورجوازية؟ وهل يمكن لحد الاستخدام أن يَتَحدّد خارج كل وضع مشخص أو أن يُسْتَنْبَط من مبدأ مذهبي؟ لقد ازدرى ماركس وأنجلز على الدوام «السياسيين الواقعيين» أكبر ازدراءٍ وحَذَّراً البروليتاريا من الانتهازية.

ولكن منذ اللحظة التي يغدو فيها حزب البروليتاريا عديداً، وما أن يَسْتَخْدم الديموقراطية بالاشتراك في سير عملها، ألا نلاقي بالشوط ذاته عدم الأصالة الأساسية كلها التي كان ماركس يندد بها في السياسة سابقاً[1].

إذ من هنا ستولد جميع المشكلات اللاحقة للماركسية.

د- انتقال سلمي أم عصيان؟

حدث لماركس أن تقارب من أنصار بلانكي تاكتيكياً لأن هؤلاء قد ظهروا له بأنهم أشد من جميع الثوريين تصميماً. ومع ذلك، منذ (1845 ــ 1846م) غدا ماركس حذراً تجاه أي تنظيم ثوري ذي طابع عصياني.

وهذا أحد الأسباب التي جعلته لا يتراجع أمام حل «رابطة الشيوعيين» في عام 1852. وفي إطار الأممية، كان أحد أسباب صراعه مع باكونين عَزْمَ هذا الأخير على إعطاء كل فرع في الأممية نشاطاً عصيانياً أو إرهابياً منفرداً ومستقلاً استقلالاً ذاتياً. وبدا له دائماً الإرهاب الفوضوي سخيفاً.

وأدان دوماً العصيانات السابقة لأوانها والمعزولة، حتى إن ذلك العصيان الجنوني في بداية كومونة باريس ظهر له أقل أهمية بكثير بالنسبة.

(1) إن النص البالغ الأهمية حول الإمكانات الثورية المفتوحة أمام العمل السياسي «القانوني» للشيوعيين هو التقديم المطول الذي كتبه أنجلز في عام 1895 (سنة وفاته). بشأن كتاب ماركس «الصراعات الطبقية في فرنسا».

لصراع الطبقات من النصر البروسي الذي كان ينتظر منه وحدة ألمانية السياسية، هذا الشرط المؤاتي لنمو بروليتاريا ألمانية قوية.

ولكن هل العصيان الذي يجيء في حينه هو في نظر ماركس الشرط المحتوم لقلب المجتمع القديم والاستيلاء على السلطة من قِبَل البروليتاريا؟

هنا أيضاً لم يُجِب ماركس أبداً: واقتصر على الجواب «بنقد هذا السؤال»، الذي هو في نظره سؤال «مجرد». وهذا يتضمن أن ضرورة العصيان العنيف ليست مستبعدة ولا ضرورية[1]. وعلى كل حال، ليس على البروليتاريا أن تنظم نفسها انتظاراً لعصيان ولا تهيئة له. ولكن أليست عندئذٍ محكوماً عليها بأن «تعمل في السياسة»؟...

لقد أقر أنجلز بوضوح في نص أساسي - قلما استُشهِدَ به - بأن الديموقراطية السياسية البورجوازية يمكن أن تتيح، في بعض البلدان الانتقال السلمي إلى الاشتراكية وبطرق برلمانية[2]. ويمكن أن نتساءل فيما إذا سيكون مثل هذا الانتقال ممكناً من غير أن يتأثر قادة البروليتاريا و البروليتاريا ذاتها بـ«الفكر السياسي» الذي قال عنه ماركس سابقاً بأنه «عاجز عن فهم سبب الفساد الاجتماعي»(راجع أعلاه).

---

(1) إن أنجلز، في مقدمته لـ «صراع الطبقات في فرنسا» لا يعلن أن العصيان غير مجد فحسب، بل يبرهن على أنه في أيامنا عسير في ألمانيا.

(2) «وإنهم يوهموننا بأننا المجتمع الحالي وهو يتطور ينتقل رويداً رويداً نحو الاشتراكية، لكن هذا معناه نسيان أن على هذا المجتمع أن يخرج أولاً من غلافه القديم وزد على ذلك أن عليه أن يقطع، في ألمانية، قيود النظام السياسي الذي لا يزال نصف مطلق. ويمكن أن نتصور أنه بالإمكان تطوير المجتمع القديم سلمياً نحو المجتمع الجديد في البلدان التي يجمع التمثيل الشعبي بنفسه فيها كل السلطة، حيث نستطيع أن نعمل ما نريد حسب مقتضى الدستور، طالما تسير أكثرية الأمة وراءنا وذلك في جمهوريات ديموقراطية مثل فرنسة وأمريكة وفي ممالك مثل إنكلترة....». (نقد برنامج ايرفورت 1891). لابد أن ننوه بأن أنجلز لا يتوقع بتاتاً عودة الأعداء إلى السلطة.... وفي مقدمته لـ «صراع الطبقات في فرنسا» (1895)، وهي نص لا يقل أهمية حول هذا الموضوع، يقارن فيه أنجلز النماء السلمي والذي لا يقاوم للاشتراكية في الدولة الحالية بنماء المسيحية في الإمبراطورية الرومانية.

هـ- دور الطبقات الأخرى في نضال البروليتاريا

هناك فكرتان تثبتتا منذ «البيان الشيوعي» لعام 1848 ولم يَعُد وضعهما موضع البحث بتاتاً، هما:

- إن البروليتاريا لا ترفض بصورة قبلية أن تقبل تعاون الطبقات الأخرى ولا ترفض أن تُقَدم له المساعدة وقتياً من أجل أهداف مشتركة.

- وإن الطبقات الأخرى هذه، مع التحفظ على حالة الفلاحين وكون مصير البورجوازية محسوماً، إنها تنهار في النظام الرأسمالي وتؤول إلى الزوال مع الصناعة الكبرى.

وتتحدّد النقطة الأولى بـ«الوضع الثوري» في بعض الفترات التاريخية لهذه الطبقة أو تلك. ففي عام 1848. أعلن «البيان» أن «الطبقات الوسطى ليست ثورية بل محافظة»؛ وفي عام 1875، شدد ماركس وبالعكس من ذلك على دورها الثوري «تبعاً لانتقالها الوشيك إلى البروليتاريا» (نقد برنامج غوطة). ويبرز ماركس هنا فكرة كانت موجودة سابقاً في «البيان». راجع كذلك، أنجلز، رسالة إلى بيبل، حول البرنامج ذاته.

أما حالة الفلاحين فهي حالة خاصة جداً، ومن المعروف أنها شغلت كارل ماركس أكثر فأكثر إذ بدا أنه حَدَسَ في مناسبات عدة بأن هذه الطبقة قد تقاوم امتصاص البروليتاريا لها وأنها قادرة على أن تقوم بدور ثوري هام أو بدور مضاد للثورة. غير أنه ما من عمل كبير ناجز لماركس وأنجلز يبحث بحثاً صريحاً في هذه المشكلة (اللهم عرضاً، «الثامن عشر من برومير للويس بونابارت»، ولكن ماركس في سنيه الأخيرة لم يَبْدُ بأنه بحكم الحكم ذاته على دور «الفلاحين المفتتين»). فلقد تبادل ماركس، في آخر حياته، مراسلة طويلة مع الشعبيين الروس[1] الشباب حول بنية الاقتصاد وحول الجماعية الريفية الروسية: إذ جُوبه بمشكلة إمكان ثورة اجتماعية «كلية» (لم يُعْلِن

(1) قد أصبح بعضهم منظرين ماركسيين هامين: فيرا زاسوليتش ودانييلسون، الخ.

بوضوح حكمه عليها) في بلد تكون فيه الطبقة الفلاحية هي الطبقة الأكثر عدداً بكثير والتي يكون وضعها أشبه بوضع البروليتاريين في البلدان المصنّعة)[1].

إن مشكلة «الفاعل الثوري»L'Agent Révolutionnaire هذه مشكلة أساسية لأن الصراع السياسي كله يتلخص في صراع الطبقات في نظر ماركس. والحال، هل تحتفظ البروليتاريا بالخصائص التي، في رأي ماركس، تجعل منها الفاعل الوحيد الممكن للثورة «الحقة»؟ وأي الطبقات تستطيع أن تقوم بدور إضافي إلى جانبها؟ ولم يكتب ماركس بتاتاً الفصل في الطبقات الاجتماعية، المتوقع في الكتاب الثالث من «رأس المال»... بل كان عمله الأخير (1880) «استجواب من أجل تحقيق في شرط العمال الفرنسيين». لقد تركت المشكلة معلقة وما فتئت تقسم الماركسيين بعد عام 1900. وكذلك، من جهة أخرى، ظلت معلقة مشكلة معرفة فيما إذا ستكون «الثورة» من عمل البروليتاريات الموحدة للأمم أو من صنيع بروليتاريا أمة واحدة تساعدها طبقات أخرى في هذا البلد.

و - الثورة الدائمة

إن مصلحة البروليتاريا المنظمة في «حزب مستقل» يمكن أن تتطابق في وضع تاريخي مشخص، تطابقاً مؤقتاً، على سبيل المثال، مع وضع «البورجوازيين الصغار الديموقراطيين والجمهوريين» للقضاء على تفوق طبقة تمنع نموهم الخاص. لكن لا يجب على البروليتاريا المنظمة أن تستسلم للوقوع في شرك هذه الثورة التي يريدها حلفاء مؤقتون لمصلحتهم حصراً، ولا أن يغريها هؤلاء الحلفاء كي تشترك معهم في تنظيم مشترك قد يستعجل، بعد قيام الثورة، ليرسم، باسم جميع المشاركين، أن الثورة قد انتهت في حين أن الثورة يجب أن تكون ثورة دائمة بالنسبة للبروليتاريا.

---

(1) وسوف يعود برنشتاين وكاوتسكي ولينين إلى هذه المسألة مطولاً (انظر فيما بعد أدناه).

«....من مصلحتنا ومن واجبنا أن نجعل الثورة دائمة إلى أن تُطْرَد من السلطة جميع الطبقات المالكة إلى حد ما... لا في بلد واحد فحسب، بل في جميع البلدان الرئيسة في العالم....»

«وبكلمة: حالما تحصل البروليتاريا على النصر لا يجب أن يتوجه من بعد حذرها ضد الحزب الرجعي المغلوب، بل ضد حلفائها القدماء، أي ضد الحزب الذي يريد أن يستغل وحده النصر المشترك».

«ويجب أن تكون صيحتها الحرية: الثورة الدائمة». (توجيه المجلس المركزي إلى رابطة الشيوعيين، آذار، 1850).

ز- الأممية البروليتارية:

تابع ماركس بأقصى الانتباه دائماً معركة جميع بروليتارت أوروبا. ليس، كما يقال أحياناً لأنه «راهن» على التوالي على العديد منها، بأمل أن تستطيع إحداها، في الوقت الحالي، أن تتوصل إلى صنع «الثورة الاجتماعية» عندها وربما إلى جرّ الأخريات. بل لأنه اعتقد دائماً على الأخص بأن تجربة النضال الخاصة بكل بروليتاريا مفيدة للجميع؛ كما فكر بأن المعرفة العملية بتجارب الأخريات يمكن أن تسرع بأن تعي كل البروليتاريا الخاصة العالمية والمحتومة لصراع الطبقات.

ولم يناد «البيان» حقاً باستراتيجية متناسقة لجميع البروليتاريات بهدف انقلاب عام. بل اقتصر على التأكيد بأن «العمل لا وطن لهم» بسبب الوضع الذي وُضِعُوا فيه، ولكن بروليتاريا كل بلد «يجب أن تصير هي ذاتها الأمة» و«بالتالي فهي أيضاً قومية من هذه الناحية، ولو بغير المعنى البورجوازي للكلمة بتاتاً». ويضيف قائلاً: «إن الشيوعيين يعملون على وحدة الأحزاب الديموقراطية لجميع البلدان وعلى اتفاقها».

«أيها البروليتاريون في جميع البلدان، اتحدوا»!....

والبروليتاريا، كطبقة ذات نزعة عالمية، لا يمكن إلا أن تكافح ضد

جميع ألوان التفريق. ويجب عليها أن تعارض على الأخص سياسة الحرب الامبريالية للدول البورجوازية التي تسوق عمال مختلف البلدان لأن يتقاتلوا بعضهم مع بعض والتي تحاول أن تبعث عندهم الأمل في أن قسماً من بؤسهم سينتقل إلى بروليتاريا الشعوب المستعبدة. وليس على البروليتاريا أن تشجع على نصر البورجوازية في بلادها.

إلا أنه إذا كان المبدأ أكيداً يجب عليها أن تراعي عند تطبيقه الإطار القومي الحالي الذي يجري فيه نضال كل بروليتاريا كما عليها أن تأخذ في الحسبان السير الديالكتيكي لصراع الطبقات[1].

وهذا السبب لم يكن الموقف المشخص الذي يوصي به ماركس خالياً من بعض الانتهازية التاكتيكية.

وسيظل يعارض ماركس معارضة صلبة أي خضوع من قبل الاستراتيجية البروليتارية للإيديولوجية الوطنية والقومية للقادة البورجوازيين، هكذا يُفَسّر رفضُ ماركس المطلق لقومية اللاسّاليين. إلا أنه قد عارض كذلك، في داخل الأممية الأولى، باكونين الذي كان يريد أن تنتفض جميع البروليتاريات في

(1) «من المسلم به على الإطلاق أن الطبقة العاملة، ولو لكي تكون قادرة على النضال، يجب عليها أن تنظم نفسها في بلادها بوصفها طبقة وأن البلدان المعنية هي المسرح المباشر لنضالها. إذ يغدو نضالها الطبقي، في ذلك، قومياً، ليس من حيث مضمونه، بل... من حيث شكله.... أما عن الوظائف الأممية للطبقة العاملة الألمانية...، فليس ثمة كلمة (في هذا البرنامج ذي الوحي اللاسالي)» (ماركس، نقد برنامج غوطة). أما أنجلز فهو يقترح، بصدد البرنامج ذاته، «أن يقول على سبيل المثال»: «ولو أن حزب العمال الألماني كان ملزماً بأن يتصرف في هذه الفترة ضمن حدود التخوم القومية....، فإنه يظل واعياً بصلات التضامن التي تربطه بعمال جميع البلدان ويكون مهيئاً على الدوام لأن يؤدي، كما في الماضي، الواجبات التي يرسمها له هذا التضامن» (رسالة إلى بيبل، 1875). ويذكر أنجلز، بين هذه الواجبات، المساعدة المادية للبروليتاريات الأجنبية، والاستعلام المتبادل، والحث على الوقوف ضد الحرب أو حالات التهديد بالحرب، و«الموقف الذي تجب مراعاته أثناء هذه الحروب....».

وقت واحد ضد كل حرب قومية وأن تستفيد من وضع الحرب لتصفية بورجوازيتها الخاصة والدولة معاً دون ارفضاض. وفي رأي ماركس، تختلف المشكلة، إذ أن الهدف المطلوب بلوغه هو أن تستولي البروليتاريا على السلطة السياسية الحالية، أولاً؛ والحال أن هذه السلطة لا توجد حالياً إلا في الإطار الجغرافي القومي، وبالتالي يجب النضال في هذا الإطار. والحال، إذا كانت الحرب مؤقتاً إحدى الوسائل التقنية التي تتيح التعجيل بالشروط التي قد تسمح بتقريب البروليتاريا من اللحظة التي تكون قادرة فيها على الاستيلاء على السلطة، فإنه ليس على البروليتاريا أن تعارض هذه الحرب (وعلى الأخص ليس عليها أن تعارضها بعمل إرهابي أو عصياني سابق لأوانه لا يمكن إلا أن يجمع ضدها جميع الفئات الاجتماعية الأخرى).

نلاقي من جديد هنا الاهتمام الدائم لماركس في تجنب كل ثورة سابقة لأوانها، وكل عمل لا يرتكز على تحليل كامل للوقائع وعلى امتزاج وثيق بين الإرادة الثورية والنمو الموضوعي للظروف الثورية[1].

ولكن أليست هذه المعايرة بين «الممكن » و«المنشود» هي التعريف البالغ التقليدية للسياسة؟ وبالتالي، إن البروليتاريا، بالرغم من النصائح والمعلومات التي تقدمها الأممية، إنما ترتبط إذن، في نضالها، بسياق سياسة الدول كلّه وبسياسة دولتها. إنها لا تنجو من السياسة، أو أنها عندئذٍ لا تبتعد عن السياسة إلا بشرط أن تدلّها بروليتاريا قومية معينة على الطريق بعدما نجحت في استلام السلطة في بلادها، وأن تتطابق من الآن فصاعداً السياسة الخارجية لهذه الدولة تمام التطابق مع نضال الطبقات على المستوى العالمي، ههنا أيضاً لا يمكن تجنب المسألة في التطور اللاحق للماركسية.

* * *

(1) لهذا السبب ، سعى ماركس على الأخص أن يجعل من الأممية الأولى جهاز تأهيل وتعاون.

الفصل الخامس عشر

الليبرالية

والسلفية والامبرالية

(1914 - 1848)

ترك فشل الثورات الليبرالية أثراً ازداد عمقاً بقدر ماكانت تحيي من آمال. فمن الحرب لا من الثورة خرجت الوحدة الإيطالية ثم الوحدة الألمانية. ولقد تتالت الحروب: حرب القرم وحرب إيطالية وحرب المكسيك والحرب بين النمسا وبروسيا والحرب بين بروسيا وفرنسة وحرب الانفصال: وهذا ما أخضع التفاؤل الليبرالي إلى امتحان قاس في السنوات العشرين التي تلت منتصف القرن، فإلى عام 1914 لم تتوقف الحرب في أية نقطة من الكره إلاَّ لتُستأنف في مكان آخر (حرب في البلقان، حرب البوير، الحرب الروسية اليابانية، الحرب الإسبانية ـ الأمريكية...).

وحوّلت الثورة الصناعية وجه أوروبا، حيث تنظمت البروليتاريا ووعت قوتها واحتدم الصراع بين الطبقات.

وانتصرت الوضعية السياسية مع الثورة الصناعية، إذ التمس الليبراليون والمحافظون والاشتراكيون قوة الواقع واستندوا إلى دروس العلم لتسويغ المواقف ا لأشد تعارضاً. فباسم العلم أكّد سبنسر Spencer صحة الليبرالية الدائمة؛ وباسم العلم أرسى تين Taine ورينان Renan أسس سلفية جديدة؛ وانتوى ماركس أن يحل «اشتراكية علمية» محل الاشتراكية الطوباوية؛ وانتقلت القومية ذاتها من المرحلة الطوباوية إلى مرحلة «العمل السياسي»، ومن مثالية مازيني أو ميشليه إلى صدام الامبرياليات.

الوضعية السياسية

لقد نشر أوغيست كونت من عام 1851 إلى عام 1854 كتابه «مذهب السياسة الوضعية». وأودع داروين Darwin، في عام 1859، نتيجة أعماله في كتابه «في أصل الأنواع بطريق الاصطفاء الطبيعي» وكان غوبينو Gobineau قد نشر كتابه «بحث في اللامساواة بين العروق الإنسانية» في الأعوام 1853 ـ 1855.

واستطاع مؤرخ إنجليزي[1] أن يقول بأن الجزء الثاني من القرن التاسع عشر هو «عصر داروين». وقد يكون من الأصح أن يقال بأنه عصر الداروينية. قاصدين بذلك مجموعة الاعتقادات المنتشرة التي جمعها داروين ووضعها في نظام أكثر مما أوجدها؛ بيد أنه من المؤكد أن مفاهيم مثل مبدأ التطور أو الاصطفاء الطبيعي قد استخدمها أناس استخداماً واسعاً لكي تسوغ «سياسة وضعية» من غير أن يكون لدى هؤلاء الناس سوى معرفة سطحية للغاية بعمل داروين.

فالبيولوجيا ألفت نفسها إذن، مرتبطة بالسياسة ارتباطاً وثيقاً. فهي قد قامت في الجزء الثاني من القرن التاسع عشر بدور يشبه الدور الذي كان يقوم فيه التاريخ في الحقبة الرومانسية، وغدا التاريخ نفسه، كما كتبه ترايتشكي Treitschke على سبيل المثال، بيولوجياً وقومياً.

وتجلى هذا اللجوء إلى البيولوجيا في الفن (طبيعة زولا، سلالية «روجون - ماكار»).كما في السياسة. وبدا أن تطور الأفراد مثل تطور المجتمعات تحدده قوانين تبدو كذلك محتومة في نظر قراء موراّس كما في نظر قراء ماركس. وانتشرت بعض النزعة إلى القدرية، أو على الأقل إلى الاعتقادية، في جميع قطاعات الرأي.

مذهب كونت

يبدو عمل أوغيست كونت (1798 ـ 1857)، في نظر الفرنسي، كأفضل بيان عن هذه الوضعية التي سيطرت على الجزء الثاني من القرن. ويُعَدّ هذا العمل من الأعمال التي فجرت الأطر المسبقة لحسن الحظ.

1- فهو ينتمي إلى الحقبة التي سبقت ثورة 1848 وإلى الفترة التي تلتها معاً، ولا ينفصل كذلك عن رومانسية 1830 ولا عن الصناعية السلطوية لإمبراطورية الثانية.

---

(1) جون بوول، «السياسة والرأي في القرن التاسع عشر» لندن، 1954.

2- ولا يمكن ربط هذا العمل الذي يقع في مركز القرن دونما اصطناع بهذا التيار الفكري أو ذاك، مثل السلفية والليبرالية والاشتراكية.

إنه محاولة تأليف منقوصة بلا شك - لأنه مال في النهاية إلى جانب النظام - ولكنها محاولة واسعة بلا نكران.

إن أوغيست كونت، هذا التلميذ السابق في المدرسة المتعددة التقنيات، بدأ بكونه أمين سر سان سيمون؛ وانفصل عن هذا، إلا أنه يبدو أن السان سيمونية أثرت تأثيراً عميقاً في مذهبه، كما عرضه في «دروس في الفلسفة الوضعية» وفي «مذهب في السياسة الوضعية»: فهناك الثقة ذاتها في علم إجمالي، والإرادة ذاتها فيتجاوز الصراعات السياسية وإقامة دين للإنسانية، والتطور ذاته في اتجاه الصوفية وأيضاً في اتجاه السلطة. غير أن السان سيمونية والكونتية تبديان اختلافات ملحوظة. وخلافاً لسلفيي المدرسة التيوقراطية الذين يشكون بالعلم، يعتقد أوغيست كونت بقيمة العلم الرفيعة ووحدته، والعلم، في نظره، هو علم المجتمع وعلم التطور معاً.

هو علم المجتمع ـ إذ أن الفرد تجريد، والمجتمع هو الواقع الحقيقي؛ وينبغي مكافحة الفردية الليبرالية، وتكوين الناس في مجتمع.

وهو علم التطور. إذ منذ عام 1822 قد عرض أوغيست كونت قانون الحالات الثلاث الشهير: «بفضل طبيعة الفكر البشري ذاتها، يخضع كل فرع من معارفنا في سيره بالضرورة إلى الانتقال بحالات نظرية ثلاث مختلفة على التوالي: الحالة اللاهوتية أو الخيالية، والحالة الميتافيزيقية أو المجردة والحالة العلمية أو الوضعية».

إن القضية إذن أن ننظم المجتمعات الحديثة على أسس علمية وأن نوفق بين النظام والتقدم: «لم يعد بوسع أي نظام Ordre مَشْرُوع أن يتوطد ولا أن يدوم على الأخص، ما لم يكن متوافقاً توافقاً تاماً مع التقدم؛ ولا يمكن لأي تقدم عظيم أن يتحقق تحققاً مجدياً ما لم ينزع في النهاية نحو توطيد النظام الواضح».) (الدرس 46 من «دروس في الفلسفة الوضعية»).

وهكذا يتجلى الحنين إلى الوحدة عند أوغيست كونت ذلك الذي ظهر بأشكال متعددة لدى العديد من مؤلفي القرن التاسع عشر. فبرأي كونت، «يقوم النمط السوي للوجود الإنساني على وجه الخصوص في حالة الوحدة التامة».

وفلسفة كونت هي فلسفة «الإنسانية» وفلسفة تقدمها. وتتكون «الإنسانية» من مجموع الكائنات الإنسانية في الماضي والمستقبل والحاضر، غير أن الموتى أهم من الأحياء: إذ «يحكم الموتى الأحياء على الدوام أكثر فأكثر: ذلك هو القانون الأساسي للنظام الإنساني».

وليس فكر كونت بأميل إلى المساواة من فكر سان سيمون؛ فهو يعتقد برسالة نخبة ويقيم تمييزاً صارماً بين الجمهور والفنيين والحاكمين؛ إذ يعود إلى المختصين في العلم السياسي وإليهم وحدهم أن يحددوا الأهداف ويعينوا وسائل بلوغها: «على أصحاب الرأي أن يريدوا وعلى الصحفيين أن يقترحوا وسائل التنفيذ وعلى الحاكمين أن ينفذوا ـ وطالما تغدو هذه الوظائف الثلاث متميزة، سيظل هناك اختلاط وتعسف إلى درجة كبيرة تزيد أو تنقص».

ويُخضع كونت السياسة للأخلاق، «تبعاً لبرنامج العصر الوسيط الرائع». وتقوم الأخلاق الوضعية على «ترجيح قابلية الاجتماع على الشخصية تدريجياً» أي الانتصار على الأنانية ودمج الفرد بالمجتمع.

ولا شيء أغرب من مفهوم الحقوق الفردية على فكر كونت، فالواجبات نحو المجتمع هي وحدها التي توجد: «إن الوضعية لا تعترف لأي شخص بحق آخر سوى حق القيام بواجبه على الدوام. ولا تقر الوضعية على الإطلاق إلا بواجبات، عند الجميع، نحو الجميع، لأنه لا يمكن لوجهة نظرها الاجتماعية دوماً أن تتضمن أي مفهوم للحق قائم باستمرار على الفردية. وكل حق إنساني باطل ولا أخلاقي على حد سواء».

وتوجد جماعتان وسيطتان بين الفرد والإنسانية هما الأسرة والوطن. وعلى غرار سان سيمون يعزو كونت أهمية كبيرة للأسرة؛ ففي الأسرة تنشأ

الأخلاقية - في الأسرة التي تشغل المرأة فيها الدور الرئيس. أما الوطن فهو يؤلف وسيطاً ضرورياً بين الأسرة و«الإنسانية».

وتظهر مفاهيم الأسرة والوطن والإنسانية عند كونت صوفية أكثر فأكثر، وعلى وجه الخصوص بعد اللقاء مع كلوتيلد دوفر Chlothild de Vaux و«السنة التي لا نظير لها». وعلى غرار اللسان سيمونيه، تفضي الكونتية إلى دين؛ فيه الأكليروس هيئة حرفة علماء وفيه تسعى «أسرار اجتماعية» توجه وتقدس الحياة، ويقدم التقويم الوضعي «نظاماً كاملاً من الاحتفالات التذكارية الغربية، ويتيح الاحتفاء كل يوم بذكرى خادم صالح للإنسانية» فهذا الدين «كاثوليكية، بلا المسيحية» حسب قول جان لاكروا.

هكذا تقوم غاية السياسة على جعل كل مواطن موظفاً اجتماعياً ، خاضعاً للسلطة تماماً. وتتطلب «السياسة الوضعية» الطاعة الكُمْلَى. فالنظام يتغلب على التقدم بحيث استطاع ستيوارت ميل أن يكتب أن الوضعية قد كانت مذهباً كاملاً في الاستبداد الروحي والزمني.

ولقد حققت الإمبراطورية الثانية بعض أحلام أوغيست كونت وأمكن للكونتية أن تظهر من بعض النواحي بمثابة الفلسفة الرسمية للإمبراطورية الثانية. غير أنه من الهام أن نميز بين الكونتية والوضعية. إذ أن مذهب كونت، الذي وُضع في ظل عودة الملكية بكامله تقريباً، يبدو أنه أثر تأثيراً عميقاً في فرنسة (لاسيما على تين وموراّس وإلخ).

غير أنه كان تأثيراً محدوداً ومن الجرأة بمكان أن نظن بأن وزراء نابليون الثالث ونابليون الثالث نفسه قد أمعنوا التأمل طويلاً في عمل الكونت.

وبدا مذهب كونت بأنه حظي بتأثير خارج فرنسة، ولاسيما في البرازيل، أكثر مما حظي بذلك في فرنسة ذاتها وحيث أن المذهب، بعد أن بُسِّط وتمت تنقيته من اندفاعاته الدينية، قد اختلط في وضعية منتشرة بقدر

كاف كي يغدو المـذهب الرسمـي لأنـصار الإمبراطوريـة ولخـصومهم معـاً. وظهرت هذه الوضعية أيضاً لـدى زولا Zola كمـا لـدى غوبينـو Gobineau وعند رينان Renan كما عنـد تـين Taine وعنـد فلـوبير Flaubert كمـا عنـد ميريميه Mérimée.

* * *

القسم الأول

الليبرالية

اتخذت الليبرالية نحو عام 1840 شكلاً نزع ليبراليو العصر إلى اعتباره شكلاً نهائياً: ألا وهو الأورليانية أو مذهب مانشستر.

ففي المنتصف الثاني من القرن، ألفى الرجال الذين نادوا بالليبرالية أنفسهم قبالة زمرتين من المشكلات: من جهة مشكلات التحقق التدريجي للمطالب الليبرالية الكبرى في المجال السياسي (الاقتراع العام، حرية إنشاء الجمعيات، الخ) والصعوبات التي أثارتها ممارسة السلطة؛ ومن جهة أخرى مشكلات النهوض الصناعي وتطور المزاحمة الدولية.

وبالتالي وُضعَت مبادئ الأورليانية والليبرالية المانشسترية ثانية موضع تساؤل، وألفت اللِيبرالية نفسها على مفترق طريقين، طريق النزعة المحافظة الليبرالية وطريق الامبريالية.

فالليبرالية الفرنسية انغرست في السياسة اليومية للغاية؛ ولم تحسن التخلص من الحمائية والمالتوسية اللتين كانتا تسمان الأورليانية.

والليبرالية الإنكليزية فهي على العكس قد انضمت إلى المشاريع الامبريالية الكبرى بعد فترة طويلة من الداروينية السياسية.

* * *

1- الليبرالية الفرنسية : من الأورليانية إلى الراديكالية

1- ليبرالية انتقال

اختتمت ثورة عام 1848 حقبة في تاريخ الليبرالية؛ فلقد كانت أكثر من أزمة سياسية أو اجتماعية أو أخلاقية، إنها حقاً انهيار نظام ونهاية النشوة الليبرالية.

إلا أن الليبراليين يعدون ثورة عام 1848 على أنها عَرَضٌ أسبابُهُ سياسية بحت؛ فلقد بدت لهم على أنها أزمة النظام البرلماني لا أنها الليبرالية بتاتاً. وبما أن ليبراليي الإمبراطورية الثانية أوفياء لضرب من «السياسة أولاً» فإنهم لم يهتموا بتاتاً بالإصلاحات الاجتماعية، ولم تكن «الحريات الضرورية» عند تيير Thiers إلا حريات سياسية أساساً.

وكان العمل الذي يميز أكثر تمييز حقبة طرحت فيها بحدة مشكلة الانضواء هو بلا شك كتاب «فرنسة الجديد» الذي نشره بريفو بارادول Prévost-Paradol في عام 1868.

بريفو بارادول

ولد بريفو بارادول عام 1829، ودرس في دار المعلمين وكان صحفياً في صحيفة «نقاشات» Débats وعُدَّ من العقول اللامعة في زمنه. غير أن حياته المهنية المفعمة في الظاهر قد انتهت نهاية درامية: فهو: بعد أن نشر كتاب «فرنسا الجديدة» ببضعة أشهر، انضوى إلى الإمبراطورية وقبل مركز وزير فرنسا في الولايات المتحدة؛ وانتحر بعد وصوله إلى واشنطن بقليل في تموز 1870.

وتلتقي جميع مواضيع الليبرالية الكبيرة في كتاب «فرنسا الجديدة»، حيث يبرز تأثير توكفيل مثل: كره الأنظمة الاستبدادية والثقة في النظام البرلماني وفي مزايا اللامركزية وفي قوة الأخلاق والإعجاب ببريطانيا العظمى والولايات المتحدة. وبالتالي كان النظام السياسي العزيز على بريفو بارادول

نظام مُعادِلات؛ إذ يقل اهتمامه في شكل الحكم (ولو أن تفضيله يذهب إلى ملكية برلمانية) عن اهتمامه في إصلاح المؤسسات وعلى الأخص الإصلاح الفكري والأخلاقي، مثله مثل رينان بعد بضع سنوات.

غير أن ليبرالية بريفو بارادول تُظْهِر عدة سمات مميزة:

1- عدم اكتراثه تجاه المشكلات الاقتصادية، ونقص الحماسة عنده من أجل «حرية العلم، وحرية المرور». وربما كانت ليبرالية بريفو بارادول حمائية طواعية، مثلما كان الصناعيون الفرنسيون بعد اتفاقية التجارة عام 1860.

2- ولبريفو بارادول اهتمامات ديموغرافية؛ فهو يقدّر بأنه ليس بمستطاع فرنسا أن تظل قوية إلا إذا كانت آهلة بالسكان؛ ويعلن أنها ستسبقها في الحال أمم أوروبية عدة. وكان بارادول مُوَسْوَساً بفكرة الانحطاط الفرنسي.

3- وهو صاحب وطنية عميقة بل يعبر نتاجه كله عن القلق أمام صعدة الأخطار الخارجية التي توشك أن تُغْرق الإمبراطورية الثانية.

ويحتل فكره إذن موقعاً بعيداً للغاية عن نزعة مونتسكيو العالمية أو عن التفاؤل الهادئ الذي كان يسم ليبرالية ملكية تموز بمجملها. واهتم بارادول بالوحدة الإيطالية ونمو بروسيا وصعود الولايات المتحدة.

وأراد جيشاً قوياً وامبراطورية استعمارية؛ ونادى بسياسة في الجزائر يكون اهتمامها بترسيخ قوة فرنسا أكثر من احترامها لحقوق السكان الأصليين:

وبدا له أن جيشاً في أفريقيا «أكثر ضرورة من ميثاق»

4- وفي المضمار الاجتماعي أخيراً، كان بريفو بارادول محافظاً بتصميم. فقد عارض أي شكل للاشتراكية واستحق هكذا أن يصفه ميشال شوفالييه السان سيموني بـ«ليبرالي الطريق الضيقة»

ولا تختلط ليبرالية بريفو بارادول مع ليبرالية - أو ليبراليات - الفترة السابقة، ولا مع ليبرالية الفترة التالية، إنها ليبرالية انتقالية، بدأت سماتها تتجمد، وليبرالية وقد أصبحت نزعة محافظة (محافِظية).

2- الليبرالية الجمهورية

ظلت «جمهورية الأدواق» وفية لفكر بريفو بارادول؛ إذ استعاد دستور عام 1875 الموضوعات الكبيرة لكتاب «فرنسا الجديدة»؛ ورئست الأورليانية على ولادة الجمهورية الثالثة؛ وتحت تلبية المطالب الليبرالية الرئيسة؛ وبعد أن لم يعد لليبرالية من شيء تطالب به، أوشكت على الاختلاط بـ«الدفاع الجمهوري»

ومن حسن حظ الليبرالية أن كانت الجمهورية بحاجة لمن يدافع عنها، فهناك أزمة 16 أيار ومعارك البولانجية وقضية دريفوس، والكفاح من أجل العلمانية والكفاح ضد الفوضويين وضد السلميين: ولربما لم تكن الجمهورية مهددة دائماً بمثل تلك الخطورة التي أكدها الجمهوريون. غير أنها كانت مهددة في أغلب الأحيان فلجؤوا بمنتهى البلاغة إلى مبادئ الحرية والمساواة بقدر ما توصلت الليبرالية لأن تخفي ببراعة بعض الفقر المذهبي.

ولكن ولو أن المذهب الليبرالي لم يتجدد البتة ولو أنه شق عليه التكيف مع عالم في تمام التطور كما لو أنه تثبت مرة وإلى الأبد في زمن ملكية تموز، فإن حدثاً رئيساً قد وقع: وهو أن الليبرالية كفت عن أن تكون مذهب الصالونات الأورليانية أو مذهب قراء «جريدة النقاشات»؛ لتغدو بفضل المدرسة العامة فلسفة الجمهورية نفسها. فالليبرالية لم تغير من مضمونها بتاتاً، إلا أنها غيرت أبعادها؛ واكتسبت وزناً اجتماعياً كان ينقصها.

ينبغي أن نذكر هنا صيغ الجمهورية الثالثة المدرسي وعمل المعلمين الذين كرس لهم جورج ديفو Duveau كتاباً مؤثراً.

فالقضية بالنسبة لِـ«فرسان الجمهورية السود» هؤلاء الذين تحدث عنهم بيغي Péguy إنما هي قضية تكوين الضمائر وبناء أمة ديموقراطية ومُجْمعَة في إطار احترام الحرية والمساواة والإخاء. ولقد كتب آلان تارجيه الذي يُسبغ الديموقراطية على الحلم النابوليوني في تربية موحّدة قائلاً: «إن جميع الناس الذين تعلموا الأشياء نفسها وفكروا بالشؤون ذاتها سوف يتبادلون الاحترام ويتعاملون في النهاية على قدم المساواة كما في أمريكا وكما في سويسرا»..

يا له من خليط غريب من الابتذال والطوباوية، من المثالية السخية والعلمية القصيرة النظر، هذه النزعة إلى تقديم الجمهورية على أنها مآل التاريخ، والأخلاق على أنها الملاذ الأعلى. إذ يحرك نصيب واحد من الذكريات والصور وإيديولوجيا واحدة جميع أولئك الذين يمرّون بالمدرسة العامة. وإذ تعبر الكتب المدرسية عن فلسفة الجمهورية أفضل تعبير.

الراديكالية ـ لابد من حكم الجمهورية: حيث اضطلع الحزب الراديكالي بهذا الدور دون كلل.فلقد كتب البير بابيه Albert Bayet في عام 1932: «إن الراديكالية وهبت الجمهورية روحاً؛ وزوجتها بحكومات... فلا يمكن تصور فرنسا بدونها. إنها في سماء بلادنا المعنوية مثلما هي مروجنا وكرومنا في سيمائها المادية».

الراديكالية روح وحكومات... والحزب الراديكالي الذي تأسس عام 1901 حزب الوسط في طبيعته، حزب الحد الوسط؛ والراديكالية هي الشكل الجمهوري للأورليانية.

تنوع الراديكالية. الأسهل لنا أن نكتب تاريخ الحزب الراديكالي من أن نعرّف الراديكالية. بلا شك حاول الراديكاليون من فترة لأخرى أن يحددوا «مذهباً راديكالياً». بيد أن الراديكالية ظلّت حالة فكرية أكثر منها مذهباً، وهذه الحالة توفيقية بقدر كاف كيما يتقبّل الحزب الراديكالي أشكالاً من الراديكالية مختلفة جداً. ولا يبدأ تاريخ هذه الواقعة في أيامنا ولا في أيام «حزب الإدوارين» (Herriot et Daladier).

إن «برنامج بيلفيل» في نيسان 1869، هو تجلي الراديكالية الرسمي الأول. إذ طلب 150 ناخباً من غامبيتا Gambetta «أن يطالب بقوة من على المنبر الوطني بإنجاز البرنامج الراديكالي الديموقراطي، ميراث الثورة الفرنسية. المجيد». وأعلن غامبيتا أنه ينتوي «أن يرد كل شيء إلى سيادة الشعب وأن يستنتج كل شيء منها». وأكد أن سياسة التصويت العام «تلك هي عنوان برنامجنا وعنوان حزبنا». وعارض غامبيتا الراديكاليين الاشتراكيين فيما بعد،

إلا أن أسلوب سياسته المعبرة والمتوسطية والوطنية ألهم المؤتمرات الراديكالية زمناً طويلاً. وكان راديكاليو الجنوب، الذين نعرف نفوذهم داخل الحزب الراديكالي، ورثة غامبيتا من نواحٍ عدة.

ويختلف عن ذلك أسلوب ليون بورجوا Léon Bourgeois الذي كان في عام 1895، قبل كومب Combes، أول رئيس للمجلس الراديكالي. فلقد حاول ليون بورجوا، باتباع الأفكار التي قدمها الفيلسوف شارل رينوفييه في كتابه «علم الأخلاق» (1869)، أن يقيم تأليفاً مذهبياً بين الفردية والجماعية. وكان هذا التأليف هو «التضامنية» التي عبّر عنها على وجه الخصوص في كتاب «محاولة في فلسفة التضامن» (1902). وفي الوقت الذي كان فيه الحزب الراديكالي الذي خلص لتوه من تحقيق وحدته يتهيأ للاضطلاع بممارسة السلطة زمناً طويلاً، حرص ليون بورجوا على أن يُبَيِّن بأن الراديكالية تملك مذهباً وتنتمي إلى فلسفة. ولقد كتب فيما بعد بقليل قائلاً: «إن للحزب الراديكالي هدفاً... إنه يبتغي تنظيم المجتمع سياسياً واجتماعياً حسب قوانين العقل.... وله منهج. وهو منهج الطبيعة ذاتها... ويملك أخلاقاً وفلسفة. وينطلق من حقيقة الضمير التي لا نقاش حولها. ويستخلص منها المفهوم الأخلاقي والاجتماعي لكرامة الشخص الإنساني.... وله مذهب سياسي.... هو المذهب الجمهوري... وأخيراً له مذهب اجتماعي... هو المشاركة. وفي النتيجة لا يعتقد بأن خير الأمة يمكن أن يتحقق... عن طريق صراع الأفراد والطبقات» (توطئة لكتاب «السياسة الراديكالية» لِ ف بويسّون F.Buisson، 1908).

وفي رأي كومب[1] إن مناهضة الأكليروسية هي عصب الراديكالية.

---

(1) «الأب الصغير كومب»، لشد ما يتعاطف معه آلان الذي عندما يلتقي عفو الخاطر بلغة بيرانجيه، يقول عنه على طريقة ملك إيفتو: «ياله من ملك صغير طيب ذلك الملك...». وحول محبة الراديكاليين للفظ «صغير»، يعرف الناس ملاحظات تيبوديه: تاجر صغير، بائع مفرق صغير، مستثمر صغير، «باريسي صغير»، «دوفيني صغير» منشآت صغيرة ومتوسطة، الخ.

هذا وإن «الأب الصغير كومب»، الذي قُدِّم إلى قراء «الحاج» على أنه تجسيد الشيطان، إنما يبدو، الآن بعد أن استطعنا مطالعة كتابه «مذكرات» (التي نشرها موريس سور) وكأنه بورجوازي صغير من المحافظات، ومحافظ عن تصميم، يحركه عدد قليل من الأفكار الثابتة ويجول فكره بارتياح في إطار الدائرة الانتخابية؛ هذا هو «الراديكالي حسب آلان Alain» على ما يرى راوول جيرارديه.

وتتعارض«الراديكالية موالاة القنصلية». التي يمثلها كليمنصو Clémenceau مع راديكالية اللجان الإقليمية والجمعيات الفكرية التي يمثلها كومب، بحسب التمييز الخصب والصالح دائماً الذي قدمه تيبودي Thibaudet في كتاب «الأفكار السياسية في فرنسا». وهي راديكالية سلطوية ويعقوبية، مناهضة للاستعمار(كليمنصو ضد فيرّي Ferry)، وراديكالية «الوطن في خطر».

واتهم كليمنصو بالخيانة كايو Caillaux، مفتش المالية والبورجوازي الكبير الذي نودي به رئيساً للحزب في عام 1913 والذي يمثل شكلاً آخر من أشكال الراديكالية هي راديكالية أعمال، تهتم بالمردود والجدوى، وراديكالية سلمية (قضية «منقار البط» بعد آغادير) وتكنوقراطية، ليس من العسير تتبع أثرها حتى الحقبة المعاصرة.

إن راديكالية آلان فردية وناقمة ومضادة للدولة ومعنية بالمنطقة الانتخابية؛ وليس بالمستطاع تخيل شيء يعارض أسلوب كليمنصو أكثر من ذلك.

أما راديكالية إدوار هيريو، Edouard Herriot فهي رئاسية بالإلهام وتعبر عن نفسها تعبيراً طبيعياً في اقتراح التأليف: «نحن الحزب الفرنسي بالذات، الحزب الذي يتوافق أفضل توافق مع مصالح العدد الأكبر».

عناصر المذهب راديكالي

- تنوعت أساليب الراديكالية إلى درجة أن القاسم المشترك للمذهب الراديكالي إنما يرجع إلى عدد صغير من المبادئ.

1- الوفاء إلى ذكريات الثورة الفرنسية :

تقدم الراديكالية نفسها بأنها مدرسة الثورة المحبوبة والمستمرة والممتدة، ولقد كتب حديثاً شاب جامعي ينتسب إلى الراديكالية قائلاً: «لم تكن راديكالية القرن التاسع عشر شيئاً آخر سوى المتابعة العنيدة لذكريات والوقائع الثورية بخاصة»[1]. إلا أن هناك فرقاً بين ثورة وثورة؛ فلئن مَجّد الراديكاليون بطيبة خاطر «المبادئ الخالدة» و«الأسلاف العظام» فهم قد ميزوا تمييزاً واضحاً بين 1789 و1793. إذ يُخْتَتَم كتاب البير بابيه «الراديكالية» (1932) بهذا النداء: «أتريدون أن تتجنبوا 93؟ أسرعوا إلى القيام بـ89».

وكان يطيب للرئيس هيريو أن يعلن بأن الراديكاليين هم «أبناء اليعاقبة». وفي الواقع، كما نوّه بذلك تيبوديه، إن التراث الجيروندي كان ينزع لأن يغدو أكثر ظهوراً من اليعقوبية بكثير لدى راديكاليين الجمهورية الثالثة. فهناك قوة المقاطعة أو الريف، وأعضاء المجالس العامة والعِمْدات، ونفوذ الأطباء والصيادلة والأطباء البيطريين الراديكاليين، وهناك أهمية الصحافة الإقليمية (مثل: «برقية طولوز» للأخوين سارو)، وهناك وزارة الزراعة حصن راديكالي. وقال تيبودية: «لا يقوم الحكم إلا ضد باريس» بعد أن قلب ترتيب كلمة جول لوميتر حين هتف مبتهجاً بعد انتخابات وطنية في باريس قائلاً: «لا يقوم حكم ضد باريس».

(1) إننا نحن من يبرز مظهر الندم هذا. النص لكلود نيكوليه، «الراديكالية»، دار النشر الجامعية الفرنسية، 1957.

2ً- العقلانية :

- تتوخى الراديكالية أن تكون عقلانية، فلقد قال ادوارهيريو: «نحن الراديكاليون، نهجر كل عقيدة، ونهتم بالمنهج بقدر اهتمامنا بالمثل الأعلى. ولا نرتضي حداً آخر لجهودنا سوى حدود العقل ذاتها. ومطمحنا أن نرى السياسة تتبنى طرق عمل العلم» (توطئة لكتاب جامي - شميدت، «القضايا الراديكالية الكبيرة»، 1932). ويتكلم البيربابيه لغة مماثلة في كتابه «الراديكالية»: «ما الراديكالية؟ إنها منهج قبل كل شيء. ما هذا المنهج؟ إنه العلم يلهم السياسة». ويعلن البيربابيه باسم هذا المنهج أن الحرب مضادة للعلم. «إنها تدان بمنطق التطور الإنساني ذاته». ويصيح هيريو باسم التقدم: «لو عرفت حزباً أكثر تقدماً من الحزب الراديكالي، لانضممت إليه بكل طيبة خاطر».

كذلك أراد الراديكاليون أن يظلوا أوفياء إلى «أسلافهم الكبار». وهاهم أولئك الذين يعدهم إدوار هيريو: فولتير وديدرو وكوندورسيه وبنجامين كونستان ولامارتين العظيم والعزيز والمتدين إنما المضاد للأكليروسية»، ولودرو - رولان وكاميل بوللوتان وليون بورجوا....؛ بيد أن المرجع الراديكالي بصورة نموذجية هو «المرجع كوندورسيه»[1]، ولقد أكد كلود نيكوليه في بداية كتابه «الراديكالية» ذلك قائلاً: «إن كوندورسيه هو رجل الراديكاليين العظيم»

3ً- الدفاع عن المصالح :

- مع أن الراديكالية علمية واختبارية ومهتمة بالتربية الوطنية والأخلاق العلمانية، فهي تتوخى أن تكون واقعية ومطلعة على مصالح كل فرد وجديرة بالدفاع عنها. وليس هذا الموقف خاصاً بالحزب الراديكالي، إلا أنه لابد من الاعتراف بأن هذا الحزب قد نجح في أن ينسج في فرنسا الجمهورية الثالثة شبكة كبيرة الجدوى من أجل الدفاع عن المصالح الخاصة.

---

(1) حول كوندورسيه، انظر أعلاه، ص 437 ـ 438.

لقد اغتاظ بعض الملاحظين من ذلك ونددوا بتواطؤ الراديكالية مع الماسونية. غير أن الراديكاليين أنفسهم لم يترددوا في أن يجعلوا من الدفاع عن المصالح اليومية الجزء الرئيس في مذهبهم، وهذه هي الراديكالية في رأي آلان Alain.

المواطن حسب رأي آلان

- إن آلان (1868 - 1951) فيلسوف لشدّ ماكان نفوذه السياسي محدوداً.إلاَّ أن دراسة مؤلفاته (عناصر المذهب راديكالي، والمواطن ضد السلطات، وأحاديث سياسية، وأحاديث نورماندي، ومارس أو الحرب المدانة، وإلخ)، مفيدة للغاية، ذلك لأنها تعبر، بأسلوب غريب وإيجازي قصداً، عن فلسفة سياسية هي فلسفة «رسالة طولوز» كما هي فلسفة ناخبي كومب أو الرئيس هيريو.

ولقد تكوّنت راديكالية آلان في زمن قضية دريفوس والدفاع الجمهوري. وهي راديكالية قلقة أساساً ودفاعية. فقبل كل شيء آلان هو ضد. إنه ضد الأمير وضد القصور وضد الأكاديميات وضد الإدارة وضد النزعة العسكرية وضد الحرب وضد الكنيسة وضد السلطات. وآلان نبع لا ينضب حين يتحدث عن مساوئ السلطة: «إن السلطة تفسد جميع الذين يساهمون فيها» و«كل سلطة بلا رقابة تودي إلى الجنون».

إن الرقيب إذن (كما في مسرح جيرودو) يقوم بدور أ ساسي في الديموقراطية حسب آلان، القائل: «أين الديموقراطية إ ذن، إن لم تكن في هذه السلطة الثالثة التي لم يحددها العلم السياسي إطلاقاً والتي ادعوها بـ الرقيب؟ وليس ذلك شيئاً آخر سوى القدرة، الناجعة باستمرار، على خلع الملوك وتنحية الأخصائيين في الحال، هذا إذا لم يديروا الأعمال حسب مضلحة العدد الأكبر». وهكذا يعرّف آلان الراديكالية بأنها «الرقابة الدائمة للناخب على المُنْتَخَب وللمنتَخَب على الوزير».

فالديموقراطية إذن نظام رقابة: يراقب الناخب فيها المنتَخَب الذي يراقب الوزير. ويعرّف آلان النائب الصالح بأنه الذي يهدد، لكنه يحجم، ما أمكن، عن تنفيذ تهديداته، ولقد كتب في كتابه «عناصر لمذهب ليبرالي»: «إن النائب الصالح هو الذي يهدد، لا الذي يضرب، هو الذي يُشَغِّل الوزير، لا الذي يعزله، ويحدد هذا الفن في التهديد برأيي حزب المستقبل، الحزب الراديكالي الصحيح الذي أدعوه بحزب المعارضة الحكومية.».

ويسوّغ آلان بالتالي نفوذ جماعات الضغط ومداخلاتها وتوصياتها. فمن المفيد أن يحدّث الناخبون النّواب بمشاكلهم الخاصة؛ ومن المفيد أن يُطْلِع النوابُ الحاكمين على هذه المشكلات، ومن المفيد أن يشكك الحاكمون بالموظفين، وكتب آلان «ليست الكومبية شيئاً آخر سوى التأثير الدائم للناخب على المُنْتَخَب». وأعلن في عام 1921 أنه الكومبي الوحيد الباقي.

ويحلم آلان بتوازن، مهدد دائماً ولابد من إعادته على الدوام، توازن بين النظام والحرية. («إن الحرية لا تسير بلا نظام، والنظام لا يساوي شيئاً بلا الحرية»)، وبين المقاومة والطاعة: «المقاومة والطاعة هما فضيلتا المواطن. فبالطاعة يُؤَمِّن النظام، وبالمقاومة، يُؤَمِّن الحرية. أَطِع وأنت تقاوم هذا هو السر كُلّه. وإن ما يهدم الطاعة هي الفوضى، وما يهدم المقاومة هو الطغيان». وتعبر هذه الكلمات المتوازنة ببراعة عند آلان عن فلسفة قلق إلا أنها يمكن أن يسوّغ، لدى آخرين، سياسة اللعب المزدوج أو سياسة «الأسود ـ الأبيض».

أما في المجال الاقتصادي، فإن راديكالية آلان محافظة للغاية. فلقد كتب في كتابه «الاقتصادي»: «الإنتاج بالطرق ذاتها مع التوزيع الأفضل: ذلك هو علاج البؤس». ومامن شيء اشتراكي في راديكالية آلان؛ فهو يمجد الملكية الفردية ويشكك في الصناعة الكبيرة. ويقول «ياللغرابة، كل يحسّ بأنه لْابد من الرجوع إلى الملكية الفردية، بأبعاد الإنسان، بغية إصلاح الإنتاج والمبادلة وحتى العملة.». ويظل آلان متمسكاً إذن بالملكية الصغيرة، والحرفية والفردية غير المنسجمة مع تطور الاقتصاد الحديث. ومن الشائق أن

نشير بهذا الصدد إلى أن شاباً راديكالياً كلودنيكوليه Claude Nicolet يقر بسياسة آلان، قد أطلق حكماً قاسياً على اقتصاده أيما قسوة: «إن فكره عندما يُطَبّق على المسائل الاقتصادية يكون فوضوياً وبورجوازياً صغيراً كُلّيّاً».

إلا أنه يبدو من غير المشروع أن نقيم التعارض، كما يفعل نيكوليه، بين اقتصاد آلان (الذي عفا عليه الزمن) وبين سياسته (إدانة عصر الحكومات الطغيانية إدانة تنبوئية). إذ يشكل الاقتصاد والسياسة عند آلان كلاً متماسكاً. فهما يعبران تعبيراً أميناً عن المثل الأعلى للبورجوازية، وعلى الأخص للبورجوازية الصغيرة في المقاطعات، في زمن المعارك من أجل الجمهورية وزمن «الخطر الأكليروسي».

لقد بدأ تاريخ راديكالية آلان مع مطلع القرن العشرين «La Belle époque» في «الفترة الرائعة»، وظل هنالك. وكما رأينا ليست راديكالية آلان هي كل الراديكالية بلاشك. ولكن أغلبية الراديكاليين قد ا ختاروا دائماً بين أسلوب كليمنصو وأسلوب آلان لصالح «المواطن ضد السلطات» خلال فترات وجيزة.

في الحقيقة، لم تتحرك الراديكالية الفرنسية عن موقعها إطلاقاً ومنذ «الأب الصغير كومب»: حسب الصيغة التي ترد غالباً وهي«فوجئ الراديكاليون أيما مفاجأة حين حل التفكك». ولم تدل حرب (1914 ـ 1918) على شرخ في تاريخ الراديكالية. فهي لم تفجر تجديداً لها. بل نزعت الراديكالية لأن تغدو شكلاً من السلفية مرتبطاً بعصر من عصور فرنسا وبنمط من الاقتصاد الريفي وبنية للمجتمع وأسلوب في الحياة. ويتيح لنا التاريخ القريب بأن نشك في أن تستطيع الراديكالية أن تتبنى بيسر أسلوباً جديداً.

. الراديكالية والليبرالية : قضية دريفوس

غير أن علينا أن نحذر الخلط بين الليبرالية و الراديكالية بلا شك. فإن غرض الراديكالية يكمن في تنظيم الليبرالية ـ ويقول خصامها احتكار الليبرالية. بيد أن المشاعر الليبرالية تتجلى في بعض الظروف على مدى أوسع

خارج أطر الليبرالية المنظمة. هكذا قسمت قضية دريفوس فرنسا فجأة إلى معسكرين، وبدأ تاريخ «رابطة حقوق الإنسان» في هذه الفترة، كما بدأ تاريخ تجديد النفوذ الذي تمتع به الكتّاب المُنْخَرِطُون في المعمعة السياسية في سبيل الدفاع عن الحريات (أناطول فرانس، إميل زولا). فالأفكار السياسية في فرنسا المعاصرة تظل تتأثر بقضية دريفوس في نواح عديدة.

3- الليبرالية الإنكليزية

إن العهد الفيكتوري بمجمله فترة مزدهرة، إذ تمتعت إنكلترة بتفوق صناعي شهد به معرض عام 1851 بصورة صارخةز ولكن حرب الانفصال سببت أزمة في صناعة القطن فبقي البؤس، غير أن الطبقة العاملة بدت مستعدة لتقبُّل العالم الرأسمالي بعد فشل حركة الميثاق.

وغدت الصراعات السياسية مجردة من الانفعال؛ إذ حدث إصلاح عام 1867 في مناخ أكثر هدوءاً من إصلاح عام 1832؛ وتعاقب غلادستون Gladeston وديزرائيلي Disraeli على السلطة.

فلم تعرف إنكلترا نزاعات اجتماعية أو أخلاقية كبيرة، ولم تضع من جديد مبادئ الليبرالية السياسية موضع بحث. وكان العصر عصر التأليف الكبير والتسويات.

بيد أن العالم تحوَّل تحولاً أسرع من الليبرالية الإنكليزية، وعندما مات سبنسر في عام 1903 بدا وكأنه ممثل لحقبة انصرمت[1].

ويجب أن نميز إذن فترات عدة واتجاهات عديدة في تاريخ الليبرالية الإنكليزية من عام 1848 إلى عام 1914:

---

(1) من الشائق أن ننوه بأن حركة بوجاد قد اقتبست بعض أفكار ألان، راجع في هذه النقطة ستانلي هوفمان (وآخرين شتى)، «حركة بوجاد»، أ.كولان، 1956.

أ- علمية سبنسر؛

ب- المراجعة المثالية لليبرالية على يد مدرسة اكسفورد؛

ج- اكتشاف الإمبريالية.

أ- سبنسر أو الداروينية السياسية

مامن مؤلِّف دفع الإيمان بالعلم إلى أبعد مما دفعه هربرت سبنسر (1820 -1903) Herbert Spencer فَعَمَلُهُ ذو دلالة بالغة من هذا القبيل.

كان أهل سبنسر ميتوديين وأحراراً من الناحية السياسية. وبما أنه هو ذاته ليبرالي فقد تمسك طيلة حياته كلها بتأسيس الليبرالية على البيولوجيا، ومؤلفاته الرئيسة التي تهم السياسة هي «السكون الاجتماعي»(1851)، و«المبادئ الأولى» (1862)، و«مبادئ السوسيولوجيا والأخلاق» (1876-1896)، ولا سيما «الفرد ضد الدولة»، (The man versus the state)، (1884). ولابد أن نرى كذلك كتابه «سيرة ذاتية» المنشور بعد مماته وكتاب «في التربية الفكرية والأخلاقية والجسدية» (الترجمة الفرنسية، 1902).

يماثل سبنسر بين الحياة الاجتماعية والحياة الجسدية، فالمجتمع عضوية خاضعة للقوانين نفسها التي تخضع لها العضويات الحية. والمبدأ الأساسي هو مبدأ التطور، وينجم عنه مبدأ التكيف: إذ تنمو العضويات النافعة بينما تضمر العضويات غير النافعة؛ وهكذا تتحقق عن طريق التكيف مع المحيط السعادة الكبرى للعدد الأكبر.

وهناك تصورات للتطور عند سبنسر:

1- النمو العفوي لنشاط داخلي(كما عند الفلاسفة الألمان)؛

2- التكيف مع المحيط، وهو محصلة الشروط الخارجية، ويَظْهر التصور الأول بوضوح في «السكون الاجتماعي»، إلا أنه يمحي شيئاً فشيئاً أمام التصور الثاني.

ففي نظر سبنسر، يختلط التطور مع التقدم. فلقد سهّل التكيف مع الشروط الخارجية تزايد الحكومات العسكرية بادئ الأمر، إلا أنه لا يمكن لنمو الصناعة إلا أن يشجّع الحرية والسلام.

ففي نظر سنبسر، يختلط التطور مع التقدم. فلقد سهّل التكيف مع الشروط الخارجية تزايد الحكومات العسكرية بادئ الأمر، إلا أنه لا يمكن لنمو الصناعة إلا أن يشجّع الحرية والسلام.

ولا يكفّ سبنسر عن التنديد تنديداً غاضباً لا يني بإساءات الدولة والحكومة، اللتين تتدخلان فيما لا يعنيهما. فلقد حمل على تدخلات الدولة منذ عام 1853 في مقال بعنوان: «زيادة في القوانين»، المنشور في مجلة Westminster Review وأشاد بالمبادرة الخاصة، وكرر الفكرة نفسها في مقال في مجلة Fortnightly Review في كانون أول عام 1871 بعنوان: «في الإدارة العائدة إلى وظيفتها الخاصة بها» وقال: إن الدولة تقتصر على تأدية العدالة، وليست صالحة لشيء آخر... وعاد إلى الفكرة نفسها في كتابه «الفرد ضدالدولة» (الذي يذكِّر بكتاب آلان، «المواطن ضد السلطات»)؛ إذ ينبغي على الحكومة أن لا تكون شيئاً آخر سوى «لجنة إدارة»: «فلقد كانت وظيفة الليبرالية في الماضي أن تضع حداً لسلطات الملوك. وستغدو مهمة الليبرالية الحقة في المستقبل أن تحد من سلطة البرلمانات». وذهب سبنسر حتى إلى اقتراح إلغاء وزارات الزراعة والأشغال العامة والتربية الوطنية ليترك إلى المبادرة الخاصة شأن الاعتناء بتأدية الأعباء العائدة لها.

وظلت ليبرالية سبنسر مانشسترية متطرفة إذن، في حين ابتعدت انكلترة أكثر فأكثر عن مذهب مانشستر. ولا يوجد في نتاجه أي صدى للمشكلات التي طرحها نمو الاشتراكية وازدهار الامبريالية. فلقد استمر في مدح محاسن الادخار والحيطة: «على وجه العموم، إن الإنسان عديم التبصر في الشؤون المالية يكون كذلك عديم التبصر في السياسة، ونلفى الناس البصراء في السياسة على الأرجح بين أولئك الذين يعرفون أن يقتصدوا في أموالهم

(«الإصلاح الانتخابي: مخاطر وعلاجات»، وهو مقال نُشِر في مجلة Westminster Review، في نيسان 1860).

ولعل ثقة سبنسر في تطور العالم قد عفته من أن يتطور هو ذاته، فهو يزعم أن يسوّغ الليبرالية باسم قدريّة تطورية وبيولوجية؛ وهكذا يستخدم من أجل الدفاع عن الليبرالية الأسلحة نفسها التي استخدمها خصومها لمهاجمتها.

ولقد أحيت العلاقات بين العلم والسياسة أدباً جمّاً في إنكلترة، لا نستطيع هنا الشروع بدراسته. فلنقتصر على ذكر أعمال ت.هـ.هكسلي (المناهج والنتائج، الأخلاق والتطور)؛ وأعمال ب.كيد (التطور الاجتماعي)؛ د.ج.ريتشي (الداروينية والسياسة)؛ ف.باجهوت (الطبيعة والسياسة)، غراهام والاس (الطبيعة الإنسانية والسياسة)، إلخ.

وكان تأثير سبنسر و«الداروينية الاجتماعية» عميقاً في الولايات المتحدة. فلقد أثر خصوصاً من خلال وليم غراهام سومز (1840 ـ 1910)، وليستر وارد (1841 ـ 1913). ولننظر حول هذه النقطة في كتاب ريشار هوفستادتر، «الداروينية الاجتماعية في الفكر الأمريكي»، بوسطن، بيكون للنشر، 1955، ص248. وأدّت هذه الداروينية الاجتماعية، في الولايات المتحدة كما في إنكلترة، إلى موضوع الهيمنة القومية وإلى الإمبريالية.

ب- المثالية الليبرالية

في الفترة التي كانت تُطالب فيها الدولة أكثر فأكثر بالتدخل في جميع الميادين، كانت تبدو ليبرالية سبنسر وكأنها ميراث حقبة خَلَت؛ وأضحت مراجعة الليبرالية أمراً لا محيد عنه. واتسع الأفق الفكري لليبرالية وقواعدها الاجتماعية. ومثل غلادستون هذه الليبرالية الموسّعة أحسن تمثيل على صعيد العمل السياسي (فلننظر خصوصاً حملته في سبيل الاستقلال الذاتي لإيرلندا).

أما على صعيد الفلسفة السياسية فلقد كانت مراجعة الليبرالية هذه من صنع مدرسة أوكسفورد بصورة رئيسة وعلى الأخص من صنع توماس هل

غرين (1826 ـ 1882) Thomas Hill Gren ونتاجه الأكثر أهمية كتاب «مبادئ الإلزام السياسي»، الذي نُشر بعد وفاته.

ويصدر نتاج غرين عن تأثير مزدوج، تأثير الفلسفة اليونانية ولاسيما أفلاطون من جهة، وتأثير الفلسفة الألمانية وعلى الأخص كنط وهيجل من جهة أخرى. ويبتعد فكره عن علمية سبنسر أيّما بعد. فهو يعدّ أن الطبيعة الإنسانية اجتماعية بصورة أساسية وأن المشاركة في الحياة الاجتماعية أعلى صورة للنمو الشخصي. إذ يخضع الناس للمصلحة العامة، وهي الوعي المشترك بغاية مشتركة. أما السياسة فهي ترتيب من أجل خلق الشروط الاجتماعية التي تجعل النمو الأخلاقي ممكناً.

ولا يكتفي غرين إذن بتعريف سلبي صرف للحرية، على طريقة سبنسر ومدرسة مانشستر. فالحرية إيجابية: إنها القدرة على الفعل، لا القدرة على الملك. إنها محدّدة: والمسألة مسألة عمل شيء ما محدّد، لا عمل أي شيء.

ويعوّل غرين كذلك على تدخل الدولة بغية تأمين التربية الوطنية والصحة العامة, ويرغب، كنصير للاعتدال، أن تُنَظّم تجارة المشروبات. ويطلب، كمحب للعدالة الاجتماعية، إلى الدولة أن تشجع النقابات والتعاونيات وجمعيات التأمينات.

إن ليبرالية غرين هي ليبرالية تسوية. وهي مقبولة لا عند الاشتراكيين[1] فحسب بل عند المحافظين. وهذا العمل المجدد للغاية إنما يميز حقبة اختفت فيها صراعات الأ حزاب والمساجلات المذهبية وراء صورة مثالية لإنكلترة الحرة والمقتدرة.

ويمكن أن نقرّب بين عمل غرين وأعمال ف.هـ.برادلي F.H.Bradley وبرنار بوزانكيه Bernard Bosanquet فبوزانكيه، تلميذ غرين، يميل في عمله باتجاه الهيجلية وتفوق الدولة على الأفراد. وهذه النزعة لإضفاء المثالية على

(1) سنرى فيما بعد ص 754 أن مثالية الفابيين لا تختلف عن مثالية غرين اختلافاً كبيراً.

الدولة التي ظهرت على وجه الخصوص في الكتاب الرئيس لبوزانكيه، «النظرية الفلسفية في الدولة»، (1899)، قد انتقدها انتقاداً حاداً ليونارد هوبهاوس Léonard Hobhouse في كتابه «النظرية الميتافيزيقية في الدولة»، (1918).

ج- الليبرالية والامبريالية.

ـ هكذا كَفّت الليبرالية الإنكليزية في عهد الملكة فيكتوريا عن أن تكون مذهب حزب لتغدو فلسفة أمة. فما من شيء أساسي يقيم تعارضاً بين برنامج المحافظين وبرنامج الليبراليين؛ حتى أن سياسة المحافظ ديزرائيلي في بعض النواحي غدت أجرأ من سياسة الليبرالي غلادستون؛ إذ اقتربت الفئة الأكثر ديناميكية في الحزب الليبرالي وعلى رأسها جوزيف شامبرلان من المحافظين، وأيدت سياسة العظمة الامبريالية تأييداً حاراً. وساند اللورد روزبوري Rosebery على رأس «الأحرار الامبرياليين» أثناء حرب البوير سياسة الحكومة، ذلك بعد أن قطع مع القيادة الغلادستونية القديمة في «الاتحاد الليبرالي القومي» الذي يتحرز من المغامرات الاستعمارية. وهكذا أدت الليبرالية إلى الامبريالية[1].

* * *

(1) حول الإمبريالية، راجع فيما بعد.

القسم الثاني

السلفية - القومية - الإمبريالية

1- السلفية الجديدة والنزعة القومية في فرنسا

يسيطر حدثان على تاريخ السلفية الفرنسية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، هما:

1- لم يلهم مذهباً ميستر وبونالد إلا دوائر أضيق فأضيق، كانت النزعة الملكية فيها ولائية قبل كل شيء، وأضحى الأمل في عودة الملكية عديم الاحتمال إلى درجة أنه وجب على أنصار التقاليد أن يكبّوا على البحث عن صيغ جديدة.

2- لم تتوصل الإمبراطورية الثانية إلى إيجاد أسلوب سياسي دائم، وتأسيس تقاليد، وظل الـ«نداء إلى الجندي» أحد الإغراءات الدائمة لليمين الفرنسي بلا شك، إلا أنه من المبالغ فيه أن نقدم هذا الإغراءات على أنه تراث بونابرتي.

3- وعاد الفضل في إرساء أسس السلفية الجديدة التي تفتحت فيما بعد في النزعة القومية الفرنسية إلى خصمين قديمين للإمبراطورية الثانية، إلى رجلين لا يربطهما أي شيء بالنظام القديم، هما تين ورينان.

أ- الكاثوليكية الاجتماعية :

استمر في الظهور تيار من الكاثوليكية الاجتماعية[1]. إلا أنه يبدو ذكره بإيجاز ممكناً لسببين:

أ- أوقعت الرسالتان البابويتان Quanta Cura و Syllabus (1864) ضربة قاسية بأولئك الذين كانوا يحلمون بالتوفيق بين مبادئ الكنيسة والحريات

---

(1) حول الكاثوليكية الاجتماعية قبل 1848 ، راجع أعلاه صفحات 546 - 550.

الحديثة. وبقيت أوسع الأفكار انتشاراً في العالم الكاثوليكي مدة طويلة أفكار لويس فويو Louis Veuillot (1813 ـ 1883) الذي كتب في مجلة «الكون» في 27 كانون أول 1855: «جاءتنا كلمة الحرية من بلد العبيد، إنها لا استعمال لها في بلد مسيحي»، أو أيضاً: «إن العلم كلمة من تلك الكلمات التي توجد كفتيل اشتعال في جميع المجتمعات التي تتفجر».

وقاتلت الكنيسة الكاثوليكية بجملتها، في فترة (16 أيار 1877)، من أجل عهد «النظام الأخلاقي»، كما قاتلت أثناء قضية دريفوس إلى جانب أولئك الذين دافعوا عن شرف الجيش و«الوطن الفرنسي». وانتهت هاتان المعركتان بهزيمتين للكنيسة. ومن هنا تأتت تدابير جول فيري المضادة للأكليروس وجاء قانون «الفصل».

ب- يجب التمييز أيضاً بين الكاثوليكية الاجتماعية والكاثوليكية الليبرالية تمييزاً واضحاً أوضح بكثير مما قبل 1848. إذ كان لوبلاي وتلامذته كاثوليكيين اجتماعيين، إلا أن فكرهم السياسي مضاد للثورة غاية التضاد. وكذلك قد يكون من المبالغ فيه تماماً أن نقدم ليون الثالث عشر على أن «بابا ليبرالي» وهو الذي عرض في رسالة Rerum Novarum (15 أيار 1891) المذهب الاجتماعي للكنيسة ونصح الكاثوليكيين الفرنسيين بسياسة الانضواء. وحرص ليون الثالث عشر على الدوام أن يفصل بين المشكلات السياسية والمشكلات الاجتماعية فصلاً واضحاً، وقال في عام 1885، في رسالة Immortale Dei: «ينبغي أن نرقى بمبادئ الحرية الجمُوح التي أعلنتها «الثورة» إلى الولع المؤسف بالأشياء الجديدة في القرن السادس عشر». وانطوت رسالة Graves de Communi (1901) على تأكيدات من هذا القبيل.

1- لوبلاي

إن عمل فريدريك لوبلاي Frédéric le Play (1806 ـ 1882)، هذا الذي ما زالت فئة قليلة وفية تحفظ ذكراه في يومنا هذا، إنما يميّز حقبة، هي الإمبراطورية الثانية، وحالة فكرية، هي النزعة الأبوية.

إن لوبلاي ، تلميذ مدرسة البوليتكنيك، ومهندس مناجم، ومدير عام المعرض العالمي لعام 1855، والموظف الكبير في الإمبراطورية الثانية، هو شاهد منتبه إلى التحولات الاجتماعية، نشر عام 1855 كتاباً ضخماً حول «العمال الأوربيين». ومؤلفه المذهبي الرئيس هو «الإصلاح الاجتماعي» (1864).

ومع أن لوبلاي كان كاثوليكي المعتقد فإنه لم يَغْدُ ممارساً حقاً إلا بعد عام 1879، أما تأثيره - الذي كان كبيراً لا في فرنسا وحدها فحسب بل في الخارج - فإنه تجاوز حدود الدوائر الكاثوليكية. فلقد ضمّت «جمعية الاقتصاد الاجتماعي»، التي أسسها لوبلاي عام 1856، شيوخاً ومصرفيين ورجال أعمال كان أكثرهم سانسيمونيين قدماء مثل: ميشيل شوفالييه، وآرليس ـ دوفور وإميل بيرير، وجيمس روتشيلد، وإلخ. وربما لم يُشرْ على نحو كاف لهذا الالتقاء بين مدرسة لوبلايوالسانسيمونية.

يصدر عمل لوبلاي عن نزعة وضعية كاثوليكية عن نزعة صناعية مستنيرة؛ فأهداف «جمعية الاقتصاد الاجتماعي»، التي كان عليها أن تسمى بدئياً «جمعية دراسات الاقتصاد الاجتماعي» والتحسينات التطبيقية». قد حُدِّدت على النحو التالي: «بناء مستقبل تقدمي من أجل الطبقات العاملة على الدراسة الدقيقة الواعية لشرطها الماضي والحاضر. وضع الرفاهي في متناول الطبقات الميسورة قليلاً، والضروري في متناول الطبقات الأشد فقراً، ترقية الشعب نحو الله عن طريق الرفاهية والعرفان».

ولقد ندّد لوبلاي، هذا الذي نعته سانت بوف بـ«بونالد وقد جدّد شبابه»، بفلسفة القرن الثامن عشر الضارة وبـ«العقائد الزائفة» لعام 1789. وتوخى إعادة مبدأ السلطة: سلطة الأب في «الأسرة ـ الأصل»، وسلطة رب العمل أبي عماله، وسلطة الملاّك وسلطة الدولة التي يجب أن تحكم قليلاً وأن ترتكز على الجماعات المحلية.

ويعتقد لوبلاي أن السياسة تخضع للأخلاق والدين؛ وتبدو له الإصلاحات الفكرية والأخلاقية أهم من الإصلاحات السياسية والاقتصادية.

ويتفق عمله بهذا الصدد مع عملي تين ورينان، اللذين يختلفان عنه وحياً إلا أن النتائج متطابقة في أغلب الأحيان عندهم.

2- الكاثوليكية الاجتماعية والكاثوليكية الليبرالية قبل 1914 :

لم يكن ممثلو الكاثوليكية الاجتماعية الرئيسيون ديموقراطيين بتاتاً: ولا كان ديموقراطياً المركيز لاتوردوبان Tour Du Pin المفكر المذهبي ولا البيردومون Albert de muns الخطيب أو ليون هارمل Léon Harmel، رب العمل ذو الإنجازات. إنهم أنصار ضرب من الطائفية الحرفية المسيحية حسب الكتاب الذي نشره هارمل عام 1877: «كتاب طائفة حرفية مسيحية»؛ وأيضاً كان هارمل جمهورياً في حين ظل لاتور دوبان وفياً للملكة.

وبقيت محاولات الكاثوليكية الاجتماعية هذه معزولة؛ ولم تؤدِّ إلى إنجازات ظاهرة. ولم تحدث حركة رأي واسعة.

ولقد كانت محاولة «الثلم» Le Sillon أبلغ أهمية بلا شك ومن طبيعة أخرى كلياً وهو الذي سعى، مع مارك سانييه Marc Sangnier، لأن يخوض العمل الاجتماعي الكاثوليكي والعمل الديموقراطي في آن واحد، والذي حظي بقبول واسع كفاية لدى طبقة الأكليروس الدنيا.

غير أن البابا بيوس العاشر أدان «الثلم» في آب 1910، ولم يكن ممكناً عشية 1914 أن تُعَدَّ الكاثوليكية الاجتماعية ولا الديموقراطية المسيحية بمثابة قوى منظمة. ولقد كان تأثير تين مجدياً أكثر من تأثير لوبلاي بكثير أو بتأثير «الكهنة الديموقراطيين».

ب- مؤسسا السلفية الجديدة : تين ورينان :

1- تين : ينتسب تين (1828 ـ 1893) Taine إلى أسرة بورجوازية من المقاطعات لا صلة لها مع «النظام القديم». وهو ليس كاثوليكياً ولا ملكياً. ظهر طويلاً كجامعي ليبرالي، وخصم للإمبراطورية الثانية. ولقد كتب بعد الكومونة كتابه الكبير في التاريخ «أصول فرنسا المعاصرة».(1875 ـ 1893) الذي يعارض فيه بين محاسن التقاليد وبين الكوارث المسؤول عنها اليعاقبة.

بيد أنه قد يكون من باب التشويه الخطير للواقع أن نتصور تين على أنه ليبرالي غدا محافظاً خشية من الكومونة، ولقد قال أولار Aulard مبالغاً «إنه محافظ مذعور وهائج»، وتطور فِكْرُتَين على نحو مؤكد، كما تطور فكر رينان وعدد من معاصريه، بعد حرب (1870 - 1871)، إلا أنه ظل من بداية كتابه إلى نهايته وفياً لعدد قليل من المبادئ التي تؤلف أسس سلفية وَضْعِية وعِلْميّة مدعوْة لانتشار واسع.

الحتمية. إن فكر تين حتمي حتمية صارمة. فهو يعلق أعلى الاهتمام على العرق والوسط والفترة، ويطبق نظرياته على النقد الأدبي في «لافونتين وحكاياته»: الذي يحتوي على نظرات طويلة في أسلاف لافونتين، وفي أنه قد وُلِد في شاتوتييرّي، الخ. ويقدّر تين علم النبات حق قدره بل يصرح بطله «توماس غراندورج» قائلاً: «أحب شيء في العالم إلي، إنما هي الأشجار»[1].

وأعلن تين في رسالة إلى كورنيليس دوفيت عام 1864، أنه إلى ذاك الحين يتابع فكرة وحيدة: «(هذه الفكرة) هي أن جميع العواطف وجميع الأفكار وجميع حالات النفس الإنسانية إنما هي منتجات لها أسبابها وقوانينها وأن مستقبل التاريخ كله إنما يقوم على البحث عن هذه الأسباب وهذه القوانين. والمماثلة بين الأبحاث التاريخية والبسيكولوجية وبين الأبحاث الفيزيولوجية والكيميائية، ذلك هو موضوعي وفكرتي الرئيسة».

وكان تين معجباً كبيراً بالعلم الألماني، فهو قد أعلن، قبل 1870، أن ألمانية وطنه الثاني وأن هيجل المفكر الأول في القرن. ومن جهة أخرى كتب «تاريخ الأدب الإنكليزي» (1864) وكذلك دراسة حول ستيوارت مل إذ يقول عنه: «ما رأينا له مثيلاً منذ هيجل».

وسجل تين، في توطئة لكتابه «حواشي حول إنكلترة» (المؤرخة في تشرين الثاني 1871)، إيثاره لنوع من التصور البريطاني لسياسة متواضعة وعملية:

---

(1) حول الشجرة في الأدب السلفي، راجع أعلاه، صفحات 538- 539.

«سيظل يحمل الفرنسي من إنكلترة دوماً تلك القناعة المفيدة بأن السياسة ليست نظرية مكتبية تطبّق على الفور، كاملة ودفعة واحدة، بل إنها قضية ذوق لا يجب أن نقوم فيها إلا عن طريق الإمهال والاتفاق والتسوية».

ويأنف تين من التجريد ونزعة سيطرة الدولة ومما يُطلق عليه اسم «الديمقراطية الكثيفة» على حد سواء؛ ويصدر عداؤه للإمبراطورية الثانية والكومونة عن كره الديموقراطية الاستفتائية ذاته. فلقد كتب: «حذار من النمو الزائد للدولة وعلينا أن لا نتألم من أنها ليست شيئاً آخر سوى كلب حراسة».

ويلاحق تين اليعاقبة بمقت لا حد له حَوّلَ «الأصول» إلى مقالة نقدية محتدة، (إن تين، في نظر جورج بومبيدو، «تاسيت قرأ داروين»). ويأخذ عليهم بأنهم منظرون قبل كل شيء، وأنهم أناس يجهلون الوقائع، ومن سيدعون قريباً بالـ «مثقفين». وتبدو له الحكومة الثورية بأنها «انتصار العقل المجرّد وفقدان العقل العملي».... «إنها سكولاستيك المتحذلقين الثرثارين مع تشدّق الرعناء...».

الحكم الصالح حسب تين. ـ يقترح تين العلاجات التالية:

أ- التربية، إن السياسة في نظر تين هي تربية بصورة أساسية. فإذا ما امتنع عن التصويت في انتخابات عام 1849 ذلك لأنه لم يَرَ سبباً ظاهراً للاختيار بين النظريات المتعارضة. بيد أن الاختيار لا يعود إلى الأفراد: «فالطبيعة والتاريخ قد اختار لنا مقدماً»، (توطئة «الأصول»). وبالتالي يكمن مبدأ كل سياسة في دراسة طبيعة المجتمعات وتاريخها.

ب- اللجوء إلى النخبة التي هي في نظر تين نخبة العقل؛ فلنراجع الدور الذي يعينه تين لـ«المدرسة الحرة للعلوم السياسية» التي أسسها إميل بوتمي Emile Boutmy في عام 1871؛ ولننظر كذلك نشرته «في الاقتراع العام وطريقة التصويت» (كانون أول 1871)، التي يقترح فيها نظاماً على درجتين للحد بقدر المستطاع من الانجرار الضار لناخبين غير مستنيرين.

ج- التجمّع L'association، بجميع أشكاله، هو في نظر تين الوسيلة الأكيدة لتشجيع التربية الوطنية والأخلاقية وللكفاح ضد سيطرة الدولة. ويلح تين على أهمية الوظائف البلدية والجمعيات العلمية وجمعيات الإحسان؛ إنه نصير اللامركزية بعناد.

لا أصالة كبيرة في هذه الطروحات اللامركزية التي دعمها توكفيل أيما دعم والتي دافع عنها قبله مؤلفون كثر ذوو وحي ليبرالي، إلا أن فكر تين يختلف اختلافاً جذرياً عن فكر توكفيل وعن فكر منظري الهيئات الوسيطة: إذ يتصف فكره بنوع من تثاقل التلميذ الكامل (انظر الصورة الممتعة التي رسمها سارسي Sarcey في كتابه «ذكريات الشاب»)، وبموقف لا مجاملة فيه، وحتى أحياناً بدون تفهم حيال مؤسسات «النظام القديم» ورجاله، وبوضعية عنيدة.

ومع أن عمل تين محافظ بصورة أساسية، فإن الفكر الذي يسري فيه قريب لغاية من الفكر الذي ألهم مؤسسي «الجامعة» الجمهورية، ولقد تم تجاوز تين، في آخر حياته ـ الملاحظة لمكسيم لوروا ـ عن يمينه (إذ كان مطلوباً منه أن يكون كاثوليكياً) وعن يساره (إذ كان يطلب إليه أن يكون أكثر من جمهوري مستسلم).

2- **رينان** : لم يحمل رينان (1823- 1892) للسلفية مذهباً، بل أسلوباً، وحدّد هذا الأسلوب قطيعة مع الحذلقة الوضعية، إلا أنه غرق في شكل آخر من الحذلقة، وهو مزيج دقيق من الهواية والقلق الديني.

ولقد ذكر رينان، وهو في السابعة والستين عاماً، في توطئة «مستقبل العلم»: «البريتوني الصغير حي الضمير الذي هرب ذات يوم من كنيسة السان سولبوس مرتاعاً لأنه اعتقد بأنه أدرك أن جزءاً مما قاله له معلموه ربما لم يكن صحيحاً». وظل رينان، مثل لامْنيه، متأثراً تأثراً عميقاً بإيمان طفولته (راجع كتابه «ذكريات الطفولة والشباب»، الذي يتضمن «الصلاة على الاكروبول» الشهيرة). ويتألف الأساسي من عمله من كتب «تاريخ أصول

المسيحية»، و«تاريخ شعب إسرائيل» و«دراسات في التاريخ الـديني»، الخ. ولا تظهر فيه السياسة إلا عرضاً، كنشاط غير نقي، ملوث.

أ- ويعرض رينان، في «مستقبل العلم»، الفكرة القائلة بأن الفلسفة ستحكم العالم ذات يوم وأن السياسة ستزول: وستكون الثورة التي تجدد الإنسانية دينية وأخلاقية، لا سياسية. وكان هذا الكتاب الذي كتبه رجل في الخامسة والعشرين من العمر بمثابة تسبيحٍ للعلم الذي يجب عليه أن يحل محل الدين ليفسر للإنسان سرّه، ونداءً إلى العلماء الـذين يتوقـف عليهم حكم الشعوب. ومن الشائق أن ننوه بأن هذا الكتاب الذي كتب في غمـرة حماسة 1848 لم يُنْشر إلا في عام 1890 وأن رينان قد سجل، في توطئتـه، تحفظاً واضحاً غاية الوضوح حيال التفاؤل العلمي الـذي كـان يـسري في عمله: «مع أني أثابر على الاعتقاد بأن العلم وحـده بمـستطاعه أن يحـسّن الشرط البائس للإنسان في هـذه الـدنيا، فـإنني لم أعـد أعتقـد بـأن حـل المشكلة قريب منا إلى الحد الذي كنت أعتقد به ذلـك الحـين. فالتفـاوت مكتوب في الطبيعة».

ب- «الإصـلاح الفكـري والأخـلاق لفرنـسا»(1871)، إن كتـاب «الإصلاح الفكـري والأخلاقـي لفرنـسا» (1871)، إن كتـاب «الإصـلاح الفكري والأخلاقـي لفرنـسا»، عبـارة عـن تأمـل في هزيمـة فرنـسا و في الانحطاط الفرنسي: ومفاده أن فرنسا قد استحقت هزيمتها، إنها تكفّر عن «الثورة»، بيد أن هذه الهزيمة يمكن أن تكـون مـصدر تجديـدها هـذا إن عرفـت أن تـدرك أسبابها العميقـة. إذ يكمـن أشـهر هـذه الأسـباب في الانحطاط الفكري والأخلاقي الـذي سـبّبته الديموقراطيـة: «لا يمكـن أن يُحكم بلد ديمـوقراطي حكمـاً صـالحا؟ ولا أن يـدار إدارة حـسنة ولا أن يسلس قياده». إذ لم يهـتم الجمهـور إلا برفاهـه، وفقـدت فرنـسا جميـع مزاياها الحربية.

وبعد الداء يأتي الدواء. إذ ينبغي محاكاة بروسيا بعد تلسيت، وعلى فرنسا أن تتخلص من الديموقراطية. ويشير رينان إلى بعض الإصلاحات السياسية مثل: توجيه الاقتراع العام بنظام من التصويت الجمعي على درجتين، وإحداث مجلس مصالح وكفاءات، واللامركزية والاستعمار.

غير أن الإصلاح الحقيقي، في نظر رينان، هو الإصلاح «الفكري والأخلاقي» مثل: إصلاح التعليم ولاسيما التعليم العالي بغية «أن تكوِّن عن طريق الجامعات قيادة لمجتمع عقلاني، تحكم باسم العلم، وتعتز بهذا العلم وغير مستعدة لأن تدع امتيازها يتلاشى لصالح جمهور جاهل».

وانتهى رينان، بعد هذا العمل المتموج والمتعالي والاكتئابي، إلى القبول بالجمهورية، غير أن انضواءه ذاته متقلب ومتعال وكئيب، ويتجلى في «كاليبان» 1878: إن كاليبان «عبد فظ ومشوّه» غدا رئيساً على شعب ميلانو. إنه مكروه جداً، غير أنه سيحترم المِلكية، وميزته أنه مضاد للأكليروس.«الحق، يحيا كاليبان!....».

ج- ألقى رينان في الصوربون، في 11 آذار 1882، المحاضرة الشهيرة بعنوان «ما الأمة؟»، وهي تؤلف ميثاق لون من النزعة القومية الفرنسية.

غير أنه ميثاق ملتبس:

1- فيه تصور روحاني وإرادي للأمة: «الأمة روح، ومبدأ روحاني» (ففي رأي رينان كما في رأي ميشليه، تقتضي الأمة «إرادة العيش معاً»؛ هكذا يكون «وجود الأمة... استفتاء في جميع الأيام»)؛

2- ومصطلحه بورجوازي للغاية وأسلوبه أسلوب الكاتب بالعدل («الامتلاك المشترك لميراث غني بالذكريات». «... إعلاء قيمة التراث الذي تلقيناه مشاعاً». «إليكم رأس المال الاجتماعي الذي تبنى عليه فكرة قومية»).

ونلفى هذا الالتباس عند باريّس.

ج- القومية الفرنسية :

إن كلمة القومية، التي ما زالت تنعت بأنها لفظة جديدة في معجم لاروس عام 1874، غدت ذات استعمال دارج في العشرين سنة الأخيرة من القرن التاسع عشر، لاسيما تحت تأثير بارّيس (مشاهد القومية ومذاهبها Scèneset Doctrines du Nationalisme).

بيد أن هذه القومية الفرنسية لآخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تختلف اختلافاً كبيراً عن القومية الليبرالية والرومانسية لأمثال مازيني وميشليه[1].

إذ إن المعارضة الليبرالية والجمهورية، منذ فترة «القومي» حتى غامبيتا، هي التي كانت تجعل من التمجيد الوطني موضوعاً من موضوعاتها المفضلة وتتهم السلطة بالخيانة على نحو مضطرد (سلطة نابوليون الثالث وسلطة لويس فيليب على حد سواء)؛ كما أظهرت كومونة باريس عام 1871 قوة الوطنية الشعبية. إلا أنها قد نمت، بعد الهزيمة وإلحاق الالزاس واللورين، نزعة قومية جديدة متزمتة مضادة للبرلمانية ومناهضة للسامية وحمائية ومحافظة، نشأت عن تأمل في الانحطاط وفي شروط الثأر. وغيّرت القومية المعسكر لا الأسلوب فحسب: فـ«رابطة الوطنيين» لها أصول غامبيتية؛ وولدت في اليسار بمباركة السلطات العامة؛ و«العمل الفرنسي» L'Action Française لم يقبل ديروليد Déroulède إطلاقاً وكان يرى فيه ضرباً من «بونابرتي عودة الملكية» عصران للقومية.

1- إن قومية عام 1900 واقعية، وعسكرية النزعة ومتجهة نحو الالزاس واللورين. بينما كانت وطنية ميشليه صوفية؛ وعندما كان يتحدث عن فرنسا كان يطيب له أن يذكر لا قوتها أبداً بل ضعفها وترفّعها.

---

(1) راجع أعلاه.

2- وفي حين كان ميشليه مأخوذاً بـ«السراب الألماني»، كانت القومية الفرنسية عام 1900 معادية لألمانية عداءً عميقاً. فبعد القومية الإنسانية جاءت القومية الكارهة للأجانب. وناب درومون Droumont ومؤلف «فرنسة اليهودية»(1886) و«نهاية عالم» (1889)، مناب توسنيل Toussenal: وانتقلت معاداة السامية مثل القومية من اليسار إلى اليمين.

3- وكان ميشليه يعتقد بوحدة فرنسة العميقة، وكان فكره قائلاً بالمركزية، أما قومية عام 1900 فهي، بالعكس، لا مركزية وإقليمية؛ إذ يذكر مورّاس وباريّس وبيغي بطيبة خاطر أصولهم الإقليمية.

4- وأخيراً، كانت وطنية ميشليه وطنية شعبية، بينما كان يعتقد قوميو عام 1900 بفضيلة النخبة ومحاسن النظام.

ولعل أكبر حدثين في تاريخ القومية الفرنسية بين عام 1871 وعام 1914 هما الحركة البولانجية وقضية دريفوس. فالقومية الفرنسية، مثله مثل الراديكالية، قد كوّنت مذهبها حوالي عام 1900 وحددت مفرداتها وبنت ترسانة رموزها. وظلت القومية الفرنسية، مثل الراديكالية، متأثرة بشروط الحقبة التي تكونت فيها تأثيراً عميقاً.

سوسيولوجيا القومية

قد يكون من المفيد، إذا ما رغبنا في رسم سوسيولوجيا القومية، أن نقارن جمهورية البولانجية. ومثل هذه الدراسة صعبة على وجه الخصوص إلا أنها إن أمكن لها أن تنجح فستتيح بلا شك التحقق من أن جمهور البولانجية (من الناحية السوسيولوجية والسياسية) أكثر تنوعاً بكثير من جمهور «رابطة الوطنيين»، الذي هو ذاته أكثر تنوعاً على نحو محسوس من جمهور «العمل الفرنسي» («هو ذاته أكثر تنوعاً قبل 1914 منه بعد 1918 وبعد إدانة روما له»). إذن بدت القواعد الاجتماعية للقومية الفرنسية تضيق حتى حرب 1939، إلا أنه لابد من أبحاث دقيقة للتحقق من هذه الفرضية أو دحضها. بل إن «العمل الفرنسي» ليس القومية الفرنسية كلها.

1- باريّس :

تمتع باريّس (1862- 1923) Manrice Barrès بحياة مهنية سياسية على خلاف معلميه تين وريان.

ولقد وظّف هذه الحياة المهنية بكاملها تحت شعار القومية. وكان باريّس من أنصار بولانجيه («نداء إلى الجندي»). واندفع ضد الأغلبية البرلمانية أثناء قضية بناما («وجوههم»). وكان معادياً لدريفوس بحدة («مشاهد القومية ومذاهبها»). وتم انتخابه نائباً عن حي الهال عام 1906 بعد فشل في الانتخابات أربع مرات وغدا نائباً حي الضمير حتى وفاته («كتب في كتابه «دفاتر» «البرلمان» ، هذه الروح العظيمة»).

واحتفظ بإجلال الأقاليم المفقودة («حصون الشرق»). وألقى على كاهله مهمة تهيئة فرنسا لحرب ودعم المعنويات الفرنسية والإشادة بالإجماع القومي («أخبار الحرب الكبيرة»، «أسر فرنسا الروحية»). وأيد سياسة بوانكاريه الرينانية بعد الحرب.

فلقد شارك باريّس أوثق مشاركة إذن في انتصار عام 1918. إلا أنه انتمى على الدوام تقريباً إلى المعسكر المغلوب على الصعيد السياسي: فالبولانجيون مغلوبون ورابطة الوطن الفرنسي مغلوبة على يد الدفاع الجمهوري والحركة الكومبية. كما غلب الكارتل «الكتلة القومية».

قومية باريس :

توخّى باريّس أن يزوّد القومية بمذهب. فزودّها بأسلوب، إنه شاتوبريان القومية.

. ولقد سيطرت مواضيع ثلاثة على نزعة باريّس القومية، هي: القدرة والاستمرار والتراتب.

1- هوى القدرة I'énérgie. إن باريّس الذي كان ذا مزاج محموم وسريع التأثر قد امتلكه حب القدرة طيلة حياته. وما «عبادة الأنا» سوى جهد

من باريّس لكي يطور تمام التطوير القدرات الكامنة التي أحس بوجودها عنده. وكانت القومية محاولة مماثلة، على صعيد آخر، ليرد إلى فرنسا الوعي بقوتها: وليس من قبيل الصدفة أن جمع باريّس رواياته الثلاث «المجتثّون» و«النداء إلى الجندي» و«وجوههم» تحت عنوان «قصة القدرة القومية»، وتفسر عبادة القدرة هذه إيثاره لاسبارطة وحُبّه لإسبانية وكرهه للأساتذة وتعجبه! «ياللعقل، هذا الشيء الصغير على سطح نفوسنا». وهو يسخر من «بيان المثقفين» في زمن قضية دريفوس. إذ بدأ تاريخ كلمة «مثقف» intellectual في هذه الفترة وكذلك بدأ تاريخ عادة اليمين باتهام المثقفين بكونهم منظرين وفرنسيين رديئين.

2- الرسوخ أو التجذر. يعدّ باريّس أن القدرة التي تحتاجها فرنسا لا يمكن أن تأتي إلا من الماضي القومي ومن الأرض والموتى. ويعيِّن لنفسه مهمة إعطاء الفرنسيين من جديد هوى التقاليد الفرنسية وإرساخهم على أرض فرنسا. ومن هنا تأتت أهمية موضوع الشجرة والمجازات النباتية عند باريّس. وكانت نزعة باريّس القومية كارهة للأجنبي ومناهضة للسامية وحمائية وإقليمية. تشهد بذلك هذه الكلمات الأخيرة من «قصة القدرة القومية»: «أن أكون لوريني أكثر فأكثر وأن أكون اللورين بالذات».

3- إن فلسفة باريّس هي فلسفة الوريث (تيبوديه)، وفلسفة

«البورجوزي الكبير» الذي يعتقد بلياقات المرحلة ومحاسنها (على سبيل الاقتباس عن عنوان إحدى الروايات الأشد «رجعية» عند بول بورجيه).

فمن سبعة لورينيين شباب «مجتثين» ينجح أربعة هم الأغنياء ويفشل ثلاثة هم الفقراء. هكذا يعرّف باريّس الأمة بألفاظ رينان ذاتها: «الأمة، هي التملك المشترك لمقبرة قديمة وإرادة الاعتزاز بهذا التراث المشترك».

تنطلق فلسفة باريّس من القدرة إذن لتفضي إلى التراث. وكانت هذه الفلسفة بدئياً نداء إلى التمجيد الفردي («هذا... كتاب نعرضه إلى الحيوات الفردية بالشعر، أو بالأخلاق، إن آثرتم. إنه وسيلة نبل، إنه الوسيلة الأشد

إلحاحاً للمساعدة على تنمية الروح»). وينتهي كل شيء باحترام النظام القائم وبِـ «قومية دفاع إقليمي» (ج.م.دوميناخ).

يجب أن لا نخلط بين باريّس ومذهبه، إذ يوجد عنده حوار مستمر بين روح مذكّر وروح مؤنّث، بين تين ورينان، بين رومر سباخر وستوريل، بين «الكنيسة والمرعى». وهذا الحوار غِناء باريّس العميق الذي ينبغي اكتشافه وراء الأنغام الوطنية. ويشكل كتابه «دفاتر» شهادة لا تعوّض بهذا الصدد.

وظل الأسلوب والنبرة الباريّسيين حيّين على الدوام وحتى أننا نشهد اليوم أغراض «عودة إلى باريّس» (راجع كتاب ح.م.دوميناخ). بيدأن مذهبه يُمَثِل مذهب فرنسا التي تنكمش وتنطوي على نفسها. وهذا المذهب معاصر لحمائية ميلين Méline.

2- بيغي

إنه لشعر أيضاً لا مذهباً ذلك الذي يأتي به بيغي (1873 ـ 1914) Péguy إلى القومية الفرنسية، ولقد كان بيغي موجوداً وباريّس في معسكرين متعارضين أثناء قضية دريفوس، إلا أنهما يعتقدان ببعض القيم المشتركة اعتقاداً عميقاً.

إن فرنسا ، في نظر بيغي، خلاصة، ومآل، ونقطة لقاء التقاليد القديمة والتقاليد المسيحية والتقاليد الثورية، إذ يدمج بيغي، الذي قرأ ميشليه، «الثورة» في التقاليد الفرنسية. وهو على قناعة بأن لفرنسا دعوتين في العالم، هما دعوة المسيحية ودعوة الحرية. وجان دارك، بطلته المفضلة، قديسة فرنسية.

ويعود بيغي إلى الموضوعات ذاتها بلا كلل: شعب فرنسا القديمة، عمل الحرفيين الكامل، العمال الذين كانوا يذهبون إلى عملهم وهم يُغَنّون، الصوربون التي تعبّر عن العقل الفرنسي، جان دارك، جنود فالمي، قضية دريفوس، التصوف والسياسة، البؤس والفقر، النظام والأمر، الشرف

والسعادة، العصور والحقب، الصعيد الفكري والصعيد الزمني، الأبطال والقديسون، مشاركة القديسيين، سر التجسّد، الحفيدة اسبرانسا...

لم يتمتع بيغي وهو حي إلا بتأثير قليل. إلا أن الاستفادة من نتاجه قد تمت لاحقاً في اتجاهين متعارضين: استفادت منه «المقاومة» (راجع نشرة «مطبوعات مينوي»، بيغي - بيرى). واستفادت منه على الأخص «الثورة» القومية، التي حرصت على تقديم بيغي كأحد منظريها المذهبيين وعلى تنقية نتاجه من خمائره الملوثة، ولقد كان بيغي في الواقع متوحداً لا يستسلم بسهولة للتصنيف. مثله مثل ليون بلوا ومثل بيرنانوس.

3- مورّاس

اضطلعت قومية بيغي بمجمل التقاليد الفرنسية. ولم يرفض باريّس ذاته تراث الثورة. ولكن ها قد ظهر مع مورّاس ومدرسة «العمل الفرنسي»، «لسان حال القومية المتكاملة»، شكل آخر من أشكال القومية: وهي قومية تختار وتستبعد.

يُعَدّ شارل مورّاس (1868 ـ 1952) مؤسس القومية الوضعية. وتتعارض وضعية مورّاس مع العاطفية الباريّسية.

إذ يعد مورّاس السياسة بأنها علم ويعرّفها على هذا النحو: إنها «علم حياة الجماعات المزدهرة وشروطها». و«السياسة الطبيعية» عنده سياسة علمية، أي سياسة مبنية على البيولوجيا وعلى التاريخ (اللذين هما علما الأساس في نَظَرِه). وفي رأي مورّاس كما في رأي جميع منظري الثورة المضادة بورك وميستر وتين، إن الطبيعة تختلط بالتاريخ. وعندما يكتب إن المجتمعات هي «وقائع الطبيعة والضرورة» إنما يعني أنه يجب التقيد بدروس التاريخ: «فالتجربة هي معلمتنا في السياسة».

وليست مثل هذه الأقوال بجديدة؛ إلا أن ما يميز بين مورّاس وبين ميستر وأنصار التيوقراطية إنما هو اللجوء إلى البيولوجيا؛ إذ يتجلى ههنا تأثير

الكونتية والداروينية. ولقد كان أحد عروض كتاب «أفكاري السياسية» بعنوان «من البيولوجيا إلى السياسة». فإن نادى مورّاس باللجوء إلى الملكية، فما ذلك على الإطلاق لأنه يعتقد بـ«الحق الإلهي للملوك». فهو يرفض هذا الدليل اللاهوتي ويزعم بأنه لا يلجأ إلا للحجج العملية: فبما أن البيولوجيا الحديثة قد اكتشفت الاصطفاء الطبيعي، فهذا يعني إذن أن الديموقراطية المساواتية قد أدانها العلم، وبما أن النظريات التحولية تضع مبدأ الاستمرارية على الصعيد الأول: فأي نظام يستطيع أن يجسد الاستمرارية القومية أفضل من الملكية؟

النظام الملكي حسب مورّاس

- إن الملكية حسب رأي مورّاس تقليدية، وراثية، ومناهضة للبرلمانية، ولا مركزية.

1- الملكية تقليدية وراثية.

- تنجم هاتان الصفتان عن «السياسة الطبيعية» مباشرة. «فالتقاليد تعني الانتقال» أي انتقال التراث. ويتحدث مورّاس عن «واجب الوريث» كما يتحدث عن «واجب التوريث والإيصاء». ويبرز محاسن «المؤسسة القرابية». فلقد كتب في توطئة كتابه «أفكاري السياسية» ما يلي: «إن الحكومات الوحيدة التي تُعمّر طويلاً والوحيدة المزدهرة إنما تقوم عموماً، دوماً وفي كل مكان، على التفوق الكبير الممنوح للمؤسسة القرابية». وكان مورّاس نصير طبقة نبلاء وراثية، فهو ينصح أبناء الدبلوماسيين بأن يصبحوا دبلوماسيين وأبناء التجار بأن يصيروا تجاراً، إلخ. إذ تبدو له الحركية الاجتماعية بأنها تسبب فقداناً في «المردود البشري» (هذا تعبير ذو نزعة علمية شديدة يستخدمه في «التحقيق في النظام الملكي»).

2- الملكية معادية للبرلمانية :

- إن مذهب مورّاس ملكي أقل مما هو معاد للديموقراطية ومعاد للبرلمانية. ويشرح مورّاس هذا الموضوع بلا كلل، في عام 1890 كما في عام 1900 : إذ تكوّن فكره دفعة واحدة. فهو يهاجم احترام العدد وأسطورة المساواة (التفاوت طبيعي في نظره وذو حسنات)، ومبدأ الانتخاب (خلافاً لما يعتقد الديموقراطيون، «إن الاقتراع العام محافظ») وعبادة الفردية. ويندّد بـ«الحقوقية المعمّمة» الديموقراطية، تلك التي لا تأخذ الوقائع بالحسبان. ويهاجم المعلمّين واليهود والديموقراطيين المسيحيين هجوماً شديداً. ويؤكد بأنه ليس هناك «تقدم» واحد بل أضرب من التقدم، ولا «حرية» واحدة بل حريات: «ما الحرية إذن؟ إنها قدرة».

ويكره مورّاس من جهة أخرى «حكم المال» والماليين والرأسماليين. ويبرز الصلات بين الديموقراطية والرأسمالية؛ إذ أن سلفيته معادية للبورجوازية؛ وهو يتفق مع بيغي في هذه النقطة (راجع «المال والمال» (تتمة)) وينسجم مذهبه مع عواطف الملاكين الزراعيين المفتقرين إلى هذا الحد أو ذاك الذين كانوا يشكلون على الأغلب الأطر المحلية لـِ«العمل الفرنسي» (هذه صحيفة يومية اعتباراً من عام 1908).

3- الملكية لا مركزية :

إن مورّاس خصم عنيد للمركزية النابوليونية. وهذه المركزية التي نتيجتها تدخل الدولة والبيروقراطية إنما هي مركزية ملازمة للنظام الديموقراطي. فالجمهوريات لا تدوم إلا بالمركزية، والنظم الملكية وحدها على درجة كافية من القوة حتى تحقق إلا اللامركزية. وهذه لا مركزية إقليمية بلا شك، ولكنها أيضاً وعلى وجه الخصوص لا مركزية مهنية، أي طائفية حرفية. فلابد أن تعطي من جديد حياة جديدة إلى هيئات المهن، وإلى جميع تلك الجماعات الطبيعية التي يشكل مجموعها الأمة.

وهكذا حيّا مورّاس الفاشية بحماسة في عام 1937 قائلاً: «ما الفاشيّة؟ - إنها اشتراكية تحرّرت من الديموقراطية. وهي نقابية انعتقت من القيود التي قيّد بها الصراع بين الطبقات العمل الإيطالي، الشغل الإيطالي».

والنتيجة التي يخلص إليها مورّاس تتمثل في «القومية المتكاملة»، أي الملكية: إذ قد تفنى فرنسا بدون الملكية. ولا تعني الصيغة العتيدة «السياسة أولاً»، أن الاقتصاد أقل أهمية من السياسة، إنما يجب البدء بإصلاح المؤسسات: «علينا أن لا نخطئ في معنى «السياسة أولاً». فالاقتصاد أهم من السياسة. وعليه إذن أن يأتي بعد السياسة، كما تأتي الغاية بعد الوسيلة».

أحقاد وتأثيرات

- يملك مورّاس مفهوماً واضحاً عن الخير والشر؛ وفكره السياسي مثنوي عن خيار.

1- إنه لا يحب التوراة التي تبدو له كبؤرة فوضى؛ وهذا لا يعني إنه يفكر أن يستخلص من الإنجيل سياسة. فهو يمقت الروحانية ولاسيما الروحانية اليهودية. ومسيحيته قبل كل شيء احترام للنظام والتراتب. إنها «كاثوليكية بلا مسيحية».

2- وهو يكره الإصلاح والثورة والرومانسية، هذه الثلاثة؛ فالثورة «ليست إلا نتاج الإصلاح وقد تجدد ونجح نجاحاً وحشياً للغاية»؛ والرومانسية «ليست إلا تتمة أدبية وفلسفية وأخلاقية للثورة».

3- ويحلّ مورّاس إذن محل سلفية شاتوبريان الرومانسية أو سلفية باريّس فكراً كلاسيكياً مولعاً بالعقل والاعتدال أي فكراً متوسطياً قال عنه تيبوديه الذي يشير أيضاً إلى تأثير النظام الروماني في مذهب مورّاس: «إن فكر مورّاس الذي يعبق بالصنوبر والزيتون والزيز والشمس». إنما يمثل «نزعة قومية آثينية».

4- ويستشهد مورّاس بِـ ميستر وبونالد ورينان وباريّس، قائلاً: («ماذا قد أغدو بلا باريّس؟»)، و«لوبلاي العظيم». ويدعو كونت بِـ «معلّم الفلسفةالغربية».

ولقد ذمّ مورّاس القرن التاسع عشر كثيراً؛ إلا أن الأساسي في فكره إنما ينتمي إلى هذا القرن.

نزعتان في القومية

كان على فرنسا أن تختار بين شكلين من أشكال القومية، هما: قومية باريّس وقومية مورّاس، فاختارت قومية مورّاس، وكان لهذا الخيار نتائج جدية.

العمل الفرنسي : L'Action Française

لقد اقتطع «العمل الفرنسي» من الجمهورية قسماً كبيراً من اليمين. وفرض عليه مذهباً كان قد تكوّن تكوّناً تاماً منذ «التحقيق في النظام الملكي» وامتنع على التطور. وشكل مدرسة فكرية تخصصت في صب اللعنات ضد كل ما كان غريباً عنها. وأبهظ الكاثوليك بحالة ضمير إبان الإدانة من قبل روما (1926). وكان له تأثير لا ينكر على الشبيبة الطلابية وترك الحماسة التي أثارها دون استعمال. وبشر لدى الشبيبة بعبادة القوة وأوصى بعدم استخدامها حينما كان لابد من الاستيلاء على السلطة. (فلنراجع غضب رباتيه، في «الأنقاض» تجاه حذر مورّاس مساء السادس من شباط) 1934؛ ولنراجع كذلك شهادة برازيلاخ، في «بلادنا قبل الحرب»). وربّى نواة من المتزمتين في المقاطعات الفرنسية، أخفى افتقارهم أكثر مما أخفى شراستهم تجاه الجمهورية والعالم الحديث. وغالباً ما اعتقد هؤلاء الأنصار في حزيران 1940، وأكثرهم غريب عن الوقائع السياسية، أن التاريخ قد قال إنهم على حق.

تلك هي دراما المورّاسية. إذ لم يكف مورّاس وأنصاره (لاسيما بينفيل) عن التنديد بالخطر الألماني. غير أن انتصار ألمانيا بدا لهم كهزيمة للجمهورية، وبمثابة تأييد صارخ لأفكارهم. ولم يصبح المورّاسيون محبي الجرمانية فجأة بلا شك، بل التحق عدد منهم بالمقاومة. إلا أن «المفاجأة الإلهية» عام 1940 قد ضربت المورّاسية ضربة قاسية.

2- نحو الامبريالية

أ- ألمانية من القومية إلى الجرمانية المعممة

تختلف النزعة القومية التي تفتحت في ألمانية قبل الوحدة الألمانية وبعدها اختلافاً شديداً عن النزعة القومية التي ظهرت في فرنسا بعد هزيمة 1840 ـ 1871 وتختلف أيضاً اختلافاً شديداً عن النزعة القومية التي اتخذت أشكالاً متنوعة للغاية في إيطالية البعث، إذ كانت تعارض قومية كافور قومية مازيني التي لا تختلط بقومية جيوبرتي أو غاريبالدي.

ما من شيء مثل ذلك في ألمانية: فلقد أنبأ كتاب «خطب إلى الأمة الألمانية» لفيخته عن كتاب «المذهب القومي في الاقتصاد السياسي» لِـ ليسْت List؛ وكتب ترايتشكه التاريخ الذي صنعه بسمارك، ودعمت المؤلفات المذهبية سياسة الحكومات؛ وكانت الجامعة الجرمانية أو الجرمانية المعمّمة مآل قرن من النزعة القومية.

التاريخ حسب ترايتشكه

تعبّر النزعة القومية البروسية عن نفسها بصراحة فظة على وجه الخصوص في نتاج ترايتشكه (1834-1896). ويزداد ظهور هذه الفظاظة بقدر ما كان ترايتشكه مؤرخاً وما أبدت مؤلفاته الأولى نزعات ليبرالية واهتماماً بالحريات المحليّة. فقومية ترايتشكه ليست استبدادية كلية[1]؛ بل إنها رومانسية تصطبغ بروحانية دينية. ويكره ترايتشكه مادية المدرسة المانشستيرية البورجوازية، ولشد ما يسخر من منظري القانون الطبيعي، ويسود عنده حب العظمة وعبادة الشعب الألماني وهوى القوة. والدولة في نظره سلطة واقتدار قبل كل شيء؛ أساساها الرئيسان هما الأرستوقراطية والطبقة الفلاحية. ويكره ترايتشكه اليهود والإنكليز، ويعتقد بتفوق العرق الألماني، والحاجة لسياسة توسعية وحسنات الحرب «تقوم عظمة التاريخ على الصراع الدائم بين الأمم».

---

(1) أوشمولية أو كليانية Totalitairé.

أ- القومية الألمانية والجرمانية المعممة

تبدي النزعة الألمانية خصوصية مزدوجة في كونها اعتقادية وشعبية معاً، فهي ترتكز على جملة معتقدات تظهر في المؤلفات المذهبية التي تلهم عمل رجال الدولة وتلتقي في قطاعات الرأي[1] المتنوعة للغاية.

1- سبق الاستعداد الميتافيزيقي أي الفكرة القائلة أن لألمانية رسالة روحية تستطيع وحدها تحقيقها. ونعثر على هذه الفكرة عند فيحته («في ما هي الأمة وفي أن الألمان معد سلفاً لتحقيق المسيحية»)، وعند الكاثوليكي غورو Goerres (1776-1848).

2- التراث التاريخي، الذي يجمع جمعاً وثيقاً بين تقليديين بروسيين وتقليديين ألمانيين:

- بروسيا مكملة للنظام التوتوني:
- العظمة العسكرية البروسية وعبادة فردريك الثاني،
- نفوذ الإمبراطورية المقدسة؛
- ذكريات الهانس المحاربة والتاجرة،

3- سبق الاستعداد البيولوجي أي الفكرة القائلة بأن العرق الألماني ذو نوعية عليا. إننا نعرف المكانة التي تحتلها هذه الفكرة في نتاج ريشار واجنر (1813-1883) وفي كتابات صهره هوستن ستيوارت شامبرلان الذي ظهر كتابه «أسس القرن التاسع عشر» في عام 1988. إلا أنه سبق وأن كانت الفكرة عند ليست («قد أنتدبت العناية العرق الجرماني، وهذا مما لا شك فيه، بفضل طبيعته وحتى بفضل مزاجه كي يحل هذه المشكلة الكبيرة: ألا وهي إدارة شؤون العالم بكامله وتمدين البلدان المتوحشة والهمجية والسكن في البلدان التي لا تزال غير مسكونة») وكانت عند مؤلفين عديدين منهم

(1) نتبع هنا عن كثب تحليلات شارك أندلر في كتاب «أصول الجرمانية الجامعة» أو المعممة.

بسمارك: «عندما يختص الأمر بمنافسيكم السلاف...، احتفظوا دائماً بالقناعة العميقة.. في أنكم رؤساؤهم في الحقيقة، وأنكم كذلك إلى الأبد» (خطبة في وفد يمثل ستوريا، 15 نيسان 1895).

4- الحتمية التاريخية الجغرافية عند علماء الجغرافيا السياسية: نشر فريدريك راتز Friedrich Ratzel (1844-1904) في عام 1897 كتابه «الجغرافيا السياسية» الذي استنتج منه في الحال النتيجة العملية مؤكداً أن ألمانيا لها حاجة حيوية بأسطول مقتدر؛ وابتدع السويدي كجلين Kjellen كلمة الجيوبوليتيك géopolitique وعرض عام 1916 مبادئ هذا العلم الجديد. وتشكلت على هذا النحو في ألمانيا مدرسة من «الجيوبوليتيسيان» الجغرافيين السياسيين كان الجنرال هاوز هوفر Haushofer رئيساً لها.

5- وانتهت هذه القومية الجرمانية الجامعة طبعاً بتمجيد الحرب، لا الحرب التي لا يمكن تجنبها فحسب بل الحرب الخيرة المحسنة، ولقد أكد ترايتشكه: «ما من مثالية سياسية حقيقية ممكنة بلا مثالية الحرب». وكرس كلاوز فاجر في عام 1906 كتاباً كاملاً في نظرية الحرب عنوانه يميز الحقبة الوضعية أفضل تمييز: «الحرب، أو محاولة في السياسة التطورية».

وتجيب الجرمانية المعممة التي تفتحت في ألمانيا غليوم الثاني على المقتضيات الاقتصادية لبلد في تمام النمو الصناعي. إلا أنها تغوص بجذورها في أيديولوجيا قومية تظهر خطوطها البارزة قبل تصنيع ألمانيا.

وظهرت الجرمانية المعممة في القارة وفي المستعمرات في آن واحد. وتلاقي الليبراليون والمحافظون في رابطة «الجرمانية الجامعة» (Alldeutscher Verband) وشاركوا في الحماسة القومية نفسها. ولقد أعلن غليوم الثاني في بريم في 13 آب 1907 قائلاً: «سيكون الشعب الألماني، توحده روح الوفاق الوطني، صخرة الغرانيت التي سيستطيع إلهنا أن يبني عليها العمل التمديني الذي ينوى عليه في العالم وسيكمله».

واشتعلت الحرب فيما بعد بأقل من سبعة أعوام.

ب- إنكلترا: من النزعة المحافظة إلى الإمبريالية

لم تظهر كلمة الإمبريالية impérialisme بمعناها الحديث قبل سنوات 1880-1890. والإمبريالية، حسب قاموس ليتري Littré (طبعة 1865)، ليست شيئاً آخر سوى رأي الإمبرياليين، أي أنصار نابليون الثالث.

فلقد جاء تعريف الإمبريالية بأنها «دفاع عن الإمبراطورية» من إنكلترا أولاً (إذ قال لورد روز بيري في 6 أيار 1899 «ذلك الفخر الأعظم للإمبراطورية المسمى إمبريالية» ثم أتى المعنى الأوسع - والذي سرعان ما أصبح ذميا «سياسة التوسع» أو «سياسة العدوان». فالانتقال من المعنى الأول للثاني واضح للغاية في كتاب ج. أهوبسون، «دراسة في الإمبريالية» imperialismK a study الذي كانت طبعته الأولى بتاريخ 1902.

وظل الليبراليون الإنكليز مدة طويلة أوفياء لمبادئ الحذر والاقتصاد وعدم التدخل في الموضوع الاستعماري. فلقد كانت هذه المبادئ مبادئ جيمس ميل وكوبدن؛ وكانت تلك هي الأطروحات التي دافع عنها جورج كورنيفول لويس في Am essay on the government of the dependencies (1841) كما أيدها غولدون سميث، أحد آخر المانشستريين ذوي الانتماء الوثيق في كتاب «الإمبراطورية» the Empire (1863).

ويناقض موقف ديزرائيلي موقف عدم التدخل هذا. فلقد اتهم الليبراليين، في خطبته في كريستال بالاس في 24 حزيران 1872، بأنهم يرمون إلى تفكيك الإمبراطورية وينهي كلامه معلناً: «لا يقوم أي وزير في هذه البلاد بواجبه إن أهمل أية مناسبة لإعادة بناء إمبراطوريتنا الاستعمارية بأفضل ما يمكن وللاستجابة لتلك التعاطفات البعيدة التي يمكن أن تغدو مصدر سعادة وقوة لا عد لها بالنسبة إلى هذه البلاد».

وكان تحول ديزرائيلي هذا إلى السياسة الاستعمارية ذا أهمية قصوى بالنسبة للحزب المحافظ. إذ عين له مثلاً أعلى وعرض عليه مجال عمل واقتلعه من تلك النزعة المحافظة الاكتئابية ومن ذلك الاجترار المرير لأخطار الديمقراطية ومزايا

اللوردات، ومن ذلك النفور من التغيير التي كانت تظهر في أعمال مين Maine، «القانون القديم» (1861) و«الحكم الشعبي» (1884).

تأثير ديزرائيلي

بدل ديزرائيلي أسلوب المحافظية الإنكليزية تبديلاً عميقاً.

1- لقد شعر بالبؤس الشعبي (راجع رواية sybil في عام 1845)، وحاول، وهو غير المرغوب من الطبقة الوسطى، أن يحقق حلفاً مباشراً بين الأرستوقراطية والشعب ذلك الحلف الذي كان على الدوام حلم المحافظين الفرنسيين.

2- وتعلق بجعل المثقفين والفنانين ينضوون إلى السياسة المحافظة. فالأدب الإنكليزي برمته بعد عام 1848 في الواقع أدان شعار حرية العمل وحرية المرور (ماتيو، أرنولد، كارليل، ديكنز، روسكين، إلخ).

3- وأخيراً أدرك ديزرائيلي على وجه الخصوص الفرصة التي شكلتها سياسة العظمة الإمبريالية بالنسبة لحزب المحافظين Tory: وهي في أن يتجدد ضمن الإمبريالية ويبرز تطوره الديمقراطي.

المثالية والبطولة والسلطة

علينا أن نحذر مع ذلك أن نعزو إلى قرار ديزرائيلي وحده تحول السلفية البريطانية . فلقد نشأ هذا التحول عن أسباب مختلفة، يحثنا البحث فيها إلى عودة وجيزة إلى الوراء.

1- تأثير الرومانسية الإنكليزية، ولاسيما الشاعر كولريدج Coleridge (1772-1834). إن كولريدج، هذا المعجب بالثورة الفرنسية المتحرر من الوهم، أدان المجتمع الصناعي الحديث إدانة جذرية. وكان نصيراً لاتفاق بين الكنيسة والأرستقراطية العقارية. وكان يعتقد أن صاحب السيادة الحق في إنكلترا ليس الملك ولا البرلمان بل هيئة الشعب الإنكليزي بجملته. وبدت له

الدولة بمثابة «وحدة معنوية، وكل عضوي». ولقد أثر هذا التصور المثالي والروحاني للسياسة بنزعة المحافظة الإنكليزية تأثيراً عميقاً.

2- تأثير كارليل (1795-1881) وعبادة البطل عنده: «إن التاريخ العالمي... هو في الجوهر تاريخ الرجال العظماء الذين عملوا في هذه الدنيا». وينتفض كارليل، الذي كان نتاجه مفعماً بالاستعارات العسكرية، بقوة ضد نزعة معاصريه في التخلي عن المثل الأعلى والانغماس في المركانتيلية. وينتهي عمل كارليل، هذا المزيج بين الأفلاطونية والنزعة الإقطاعية، بنداء إلى رجل العناية: «ينبغي أن تكتشف إنكلترا الوسيلة لتدعو إلى السلطة أكثر الناس فضيلة وأقدرهم، وأن تسلم لهم قيادها عوضاً عن أن تفرض عليهم نزواتها؛ وأن تتعرف على كاهنها وملكها، على لوتير وكرومويل الخاصين بها».

3- تطور إنكلترا الديني الذي يتميز بثلاث وقائع :

- النفوذ المتزايد للكنيسة الإنغليكانية بالنسبة إلى الطوائف، وتراجع غير المتقيدين بالأصول.

- النفوذ المتزايد في الكنيسة الإنغليكانية للطبقة العليا في الكنيسة بالنسبة للطبقة الدنيا.

- النهضة الكاثوليكية: إذ تحول نيومن إلى الكاثوليكية Newman (1801-1890) وأدان الليبرالية، وأكد بأن «الكنيسة» مجتمع كامل لا تخضع للدولة، وبشر بفضيلة الطاعة واحترام التسلسل الرتبوي. واستنتج أن السلطة هي الحماية الوحيدة للإنسان على الأرض. إلا أنه ظل «فكراً حراً ومغامراً، وحليفاً رومانسياً للفكر الليبرالي الذي ينتقده» (كران برينتون).

الإمبريالية الاقتصادية والمثالية الوطنية

تتألف التقاليد المحافظة إذن من مزيج من المثالية والبطولة وحس السلطة. إلا أن تحول إنكلترا إلى الإمبريالية كان قبل كل شيء رد فعل أمة قلقة.

1- الإمبريالية الاقتصادية

- كان عدد سكان إنكلترا عام 1891، مثل فرنسا، 38 مليون نسمة، غير أن عدد سكان ألمانية كان 50 مليون نسمة والولايات المتحدة 64 مليوناً، وروسيا مئة مليون، وعليه شعرت «الأمة» الإنكليزية بأن الإمبراطوريات تتهددها. لقد كانت إنكلترا تملك أسطولاً تجارياً تضاهي حمولته حمولة جميع الأساطيل الأخرى؛ لكن الصادرات الإنكليزية تدهورت منذ سنة 1872 التي كانت سنة ذروة؛ إذ تبنت ألمانيا والولايات المتحدة سياسة تعرفات حمائية. وعندها اكتشف الرأي العام الإنكليزي الحاجة إلى غزو الأسواق.

2- بيد أن الإمبريالية الإنكليزية تقرن المثل الأعلى الإنساني والحس بالمصالح البريطانية على نحو وثيق: فإنكلترا ذات رسالة وتتطابق مصالح الأمة الإنكليزية مع مصالح الإنسانية. ويتحدث منظرو الإمبريالية المذهبيون عن البضائع أقل مما يتحدثون عن الأخلاق والدين، فالعلم البريطاني راية الحضارة. ويؤكد بنجامين كد Benjamin Kidd في كتاب ظهرت له 19 طبعة في أربع سنوات، أن تفوق عرق على آخر لا يعود إلى العقل، هذه القابلية الجافة، بل إلى الإرادة في إخضاع المصلحة المباشرة إلى المصلحة البعيدة، ومصلحة الفرد إلى مصلحة الجماعة؛ ويستنتج كد، بعد أن أضفى المثالية على العرقية، أن تفوق العرق الإنكليزي والعرق الألماني على العروق اللاتينية هو تفوق أخلاقي وديني بصورة أساسية.

ولقد عرف محرر في مجلة «القرن التاسع عشر» في نيسان من عام 1897 رسالة بريطانية العظمى على النحو التالي: «تعيَّن علينا نحن ـ علينا وليس على الآخرين ـ واجب محدد. هو أن ننقل النور والحضارة إلى الأماكن الأشد حلكة في العالم؛ وأن نوقظ روح آسيا وأفريقيا على أفكار أوروبا الأخلاقية؛ وأن نعطي إلى ملايين البشر، التي لن تعرف بغير ذلك السلام ولا الأمن، هذه الشروط الأولية للتقدم الإنساني...».

ونشر المؤرخ سيلي Seely في عام 1883 كتابه «توسع إنكلترا» مجد فيه مصير إنكلترا الإمبريالي. ونشر كيبلنغ «الراية الإنكليزية» (1892)، و«الأغنية الإنكليزية» (1893) و«عبء الرجل الأبيض» (1899) و«كتاب الغاب»...؛ ويُعَدُّ كيبلنغ في العالم أجمع، ولو أن آراءه الشخصية معتدلة[1]، بمثابة بشير الإمبريالية البريطانية.

ج- نشوء الامبريالية الأمريكية

تبع نظرية الأفكار السياسية في الولايات المتحدة، من آخر حرب «الانفصال» إلى بداية الحرب العالمية، المنحنى نفسه تقريباً الذي تبعه في إنكلترا، كيما يفضي إلى الإمبريالية كما جرى في إنكلترا.

القومية ـ كان الصراع الإيديولوجي الذي أقام تعارضاً بين الشمال والجنوب أثناء حرب الانفصال (1861-1865) مظهراً لمصالح متعارضة: فالشمال كان ذا نزعة حمائية لأنه توخى دعم صناعته؛ وكان الجنوب يرغب في تصدير قطنه واستيراد آلياته من بريطانيا العظمى، فهو إذن من أنصار حرية التبادل.

وتناول الصراع نقطتين بصورة أساسية. هما: الرق وحق الانفصال.

وبعد أن وضع لويد كاريسون وهارييت بيشر ستوفه («كوخ العم توم» بتاريخ 1850) الرق موضع اتهام، دافع عنه جون كالهون (1782 ـ 1851) الذي كان أكثر الناطقين بالقضايا الجنوبية موهبة دفاعاً قوياً. فعَدَّ كالهون، الذي يطيب له أن يذكر الديموقراطية الأثينية، أن الحضارة تفترض وجود العبيد؛ وأكد أن ازدهار الجنوب يرتبط ارتباطاً مباشراً بزراعة القطن وأن التوسع في هذه الزراعة ليس ممكناً إلا بفضل الرق. ويقع كالهون بهذا الصدد في أعقاب هوبس، بينما يقع أنصار الإلغاء، الذين يدينون الرق باسم الحقوق الطبيعية،

---

(1) راجع كتاب روبير اسكاربيه «ردوارد كيبلنغ والعبوديات الإمبراطورية والعظمة» هاشيت، 1955، ص 251.

ضمن خط لوك. ويؤيد كالهون من جهته الرق بالاستعانة بالتفاوت الأساسي بين البشر وبحجة المنفعة العامة: فالرق أبعد ما يكون عن بقية من بقايا العصور الهمجية لهو إحدى مكونات التقدم، ويتوقف عليه ازدهار منطقة ما وسعادتها.

وانتهت حرب الانفصال بانتصار الوحدة القومية. واستبعد الديموقراطيون من السلطة إلى عام 1884 (كليفلاند) وفي الواقع حتى عام 1912 (ويلسون). وبعد أن استقر الجمهوريون استقراراً وطيداً تماثلوا مع التصنيع، بنجاحاته ومساوئه.

انطلاقة الرأسمالية:

تميز آخر القرن التاسع عشر في الولايات المتحدة بانطلاقة الرأسمالية وتأثير الاقتصاد الراجح على السياسة. إذ انتهت حرب الانفصال بانتصار الشمال الصناعي وجرى تحول الاقتصاد بإيقاع متسارع: (7) مليون طن من الفحم في عام 1850، (200) مليون طن في عام 1895. واتسمت تلك الفترة بالارتقاء السريع وتدفق المهاجرين والثروات الضخمة، والأزمات وعدم الأمن و«عصر الصلف» (ر. هوفستاتر).

ولقد وُضعت مبادئ الليبرالية الكلاسيكية موضع تساؤل بحيث أن الصحيفة الليبرالية «الأمة» The nation، التي تأسست عام 1865، أمكن لها أن تكتب في عام 1900: «إن الليبرالية، في السياسة العالمية، قوة آفلة, وأشبه بالميتة».

واتخذ وضع النظام الليبرالي موضع تساؤل أشكالاً مختلفة:

1- إصلاحية هنري جورج الزراعية (1839-1897) وإصلاحية ادوار بيللامي الطوباوية (1850-1898). إذ انتشر المؤلفان الرئيسان لِـ جورج (التقدم والفقر) ولِـ بيللامي (نظرة إلى الوراء) انتشاراً واسعاً في أوروبا.

2- والنزعة الشعبية لسنوات 1890 كانت عبارة عن تمرد مزارعي الغرب، المدينين، ضد قوى المال وضد الشرق الصناعي. فلقد اتهم

الشعبيون الحكومة بأنها تقوم بسياسة طبقية وتثبط الزراعة بصورة منهجية. وتم تشبيه هذا التمرد الأولي، دونما برنامج بناء، تشبيهاً من بعض الوجوه مع حركة بوجاد. وحاول الحزب الديموقراطي أن يحوّل هذا التمرد، بقيادة ويليام جانين بريان، هذا الخطيب المثير الذي اقتصر ـ عندما طالب بالثنائية المعدنية ـ على التأكيد بأن المشكلات السياسية مشكلات أخلاقية وأن الأخلاق تنجم عن الدين وأن الحقوق عليها أن تكون متساوية للجميع، وأنه يجب العودة إلى المبادئ التي وضعها إعلان «الاستقلال». غير أن بريان قد غُلِب على يد ماك كينلي في عام 1896، وتفككت النزعة الشعبية رويداً رويداً تاركة في الغرب ذكرى تمرد زراعي، انتهى بالتحول إلى تقليد موروث.

3- يمثل تيوودور روزفلت (1859-1919)، الذي شغل منصب الرئاسة من عام 1901 إلى عام 1908ـ تمثيلاً كافياً حالة الطبقة المتوسطة الأمريكية الفكرية. فـ «تقدميته» محاولة حذرة للغاية في سبيل إصلاح النظام الليبرالي دون المساس بمبادئه؛ إذ توخى تنظيم التروستات لا تقويضها، وإيقاف نهب الموارد الطبيعية ومكافحة الفساد والحد من سطوة الرأسماليين الكبار على السلطة؛ وكان همه الرئيس زيادة قوة الولايات المتحدة ونفوذها العالمي. وكما جرى الأمر في إنكلترا، أفضت الانطلاقة الصناعية إلى الإمبريالية.

الإمبريالية

سبّب النمو الاقتصادي والديموغرافي في الولايات المتحدة في آخر القرن التاسع عشر اندفاعة قومية وإمبريالية تجلت بأهمية خاصة إبّان النزاع الإسباني ـ الأمريكي في عام 1988: إذ خاض تيودور روزفلت الحرب ضد كوبا بحماسة وفاخر بأنه قتل بيده إسبانيا.

فلقد كان للنزعة التوسعية الأمريكية جذور بعيدة (إلحاق فلوريدا في عام 1819، والتكساس في عام 1845، وحرب المكسيك من عام 1846 إلى عام 1848 التي انتهت بإلحاق كاليفورنيا؛ وهناك فكرة القدر الجليّ manifest Destiny: القائلة بأنه يعود للولايات المتحدة أن تحتل القارة الأمريكية كلها)

غير أن هذه النزعة التوسعية اتخذت ابتداء من الأعوام 1885-1890 طابعاً منتظماً وشعبياً في آن واحد يتصف بسمات أمريكية خاصة وبسمات مشتركة بين جميع الأشكال الإمبريالية.

الإمبريالية البحرية

- فلنراجع مؤلفات الفريد ماهان، «تأثير القوة البحرية في التاريخ» (1890) و«مصلحة أمريكا في قوة بحرية» (1897).

الإمبريالية الديموغرافية

- تستطيع الولايات المتحدة أن تغذي مجموعة سكانية واسعة، وسوف يغطي 700 مليون من الأنكلوساكسون أوروبا وأفريقيا والعالم في عام1980.. وهذا توسع جديد في نظرية المصير الجليّ Manifest Destiny.

الإمبريالية البيولوجية

وهي تقوم على تفوق الأنكلوساكسونية. إذ أكد تيودور روزفلت في عام 1899 في «الحياة النشيطة»، ما يلي: «هناك وطنية للعرق كما هناك وطنية للبلاد».

ولقد عبّر الشيخ بفريدج في 9كانون ثاني من عام 1900 عن رأيه بالكلمات التالية: «لن نتخلى عن رسالة عرقنا، المنتدب على حضارة العالم باسم الله.. وسنتقدم في عملنا.. شاعرين بالجميل لمهمة جديرة بقوانا وممتلئين عرفاناً لله الكلي القدرة الذي عيّننا كشعبه المختار من أجل أن نقود العالم نحو تجدّده».

وتؤلف الداروينية الاجتماعية، التي سبق وأن نوهنا بتأثيرها في الولايات المتحدة[1]، كما جرى الأمر في بريطانيا، دعامة من الدعامات الرئيسة للامبريالية. هكذا تتضافر تضافراً وثيقاً عبادة الفرد والعناية بالقوة،

---

(1) راجع أعلاه.

أكانت شخصية أم قومية، وكذلك الحس بالمسؤوليات التي تقع على كاهل «الأمم المتمدنة».

د- محاكمة الامبريالية

ألقى المؤلفون الفرنسيون والإنكليز من جهة والمؤلفون الألمان من جهة أخرى مسؤولية الحرب، بعد سراجيفو، إما على النزعة العسكرية الألمانية وإما على الامبريالية الأنكلوساكسونية والنزعة القومية الفرنسية. وتبنى لينين من جهته موقفاً مختلفاً اختلافاً جذرياً؛ فلقد نشر في نيسان عام 1917 كتابه «الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» لا يتهم فيه الإمبريالية الإنكليزية ولا الإمبريالية الألمانية، بل الإمبريالية الرأسمالية في مجموعها: إذ تؤدي تناقضات الرأسمالية إلى الامبريالية وتقود الإمبريالية إلى الحرب.

لم تكن هذه التأكيدات جديدة، بل اعترف لينين نفسه بأن أفكاره تستوحي من أفكار هوبسون وهِلْفردِنغ. فالامبريالية، في نظر هويسون هي «جهد أرباب الصناعة الكبار من أجل تسهيل تصريف الفائض من الثروات عندهم، بالسعي لبيع البضائع أو توظيف رؤوس الأموال التي لا يمكن أن تستوعبها السوق الداخلية في الخارج»؛ وبالتالي فإن المسؤولين الرئيسيين عن الحروب هم أرباب المال وتكمن أفضل وسيلة في النضال ضد الحرب في تبديل توزيع القوة الشرائية وتقديم إمكانات للاستثمار داخل الحدود؛ وينبغي من أجل التوصل إلى ذلك إحلال حكم قومي وديموقراطي محل الأوليغارشيات «الأقليات الثرية» المتمولة الحالية. هذه هي الفكرة التي أيدها هوبسون عام 1902 في كتابه «دراسة في الامبريالية»؛ كما أيّد في عام 1912 فكرة مختلفة في كتاب «التفسير الاقتصادي للاستثمار» الكتاب الذي يعلن فيه رأيه من أجل سياسة استثمارات سلمية في البلدان المختلفة.

اقتبس لينين تصورات هوبسون الأولى ونظمّها. وأظهرت حرب عام 1914 بأنها تفجّر العالم الرأسمالي، وأنها نهاية نظام. وعليه حان الوقت لدراسة النظام الذي ينتوي أن يحله محله بمجموعه.

* * *

الفصل السادس عشر

الاشـتراكـيات والحـركـات الـثـوريـة

«1914-1870»

إن فترة مابين عام 1870 وعام 1914 فترة طويلة كفت الاشتراكية فيها عن كونها إيديولوجيا «أنديـة» وتعاونيـات فالانستيرية. فلقـد عمّـت وانتـشرت وأنشأت حركات قوية وأحزاباً كبيرة وسببت ثورات خطرة.

إلا أنها أيضاً الفترة التي لم تظهر فيها أية جدية قوية على صـعيد البنـاء المذهبي. إنها فترة الإكمالات والتصحيحات والمواجهات الأولى مع التجربة المشخصة. إذ قامت محاولات تأليف و«مراجعة» وتكيّف؛ ولكـن ظهـرت، على التوازي أمام بعض الإخفاقات، حالات هجر وجزر أحدثت انقـسامات في صف الاشتراكية أو أضعفتها. ومارست إيديولوجيات أخرى، قريبة منـها على الأغلب (وبصورة عابرة أحياناً) إغواءها على جماهير قـل تهيؤهـا لفهـم العالم الدكتور ماركس وازداد من جهة أخـرى وعيهـا كيمـا تظـل تدغـدغها الاشتراكية الطوباوية.

ودارت جميع التـأملات حـول موضـوعين: تطـور الرأسماليـة، ودور الدولة ـ والعمل السياسي ـ في تحويل الوضع البروليتاري.

أ- الرأسمالية لم «تتفجر»

«تنبأ» جميع الاشتراكيين أو «حسبوا» أن الثورة الاجتماعية ستؤدي إلى زوال الرأسمالية زوالاً قريباً إلى حد كثير أو قليل.

والحال أن الإمبراطوريـة في فرنـسا قـد سـقطت وتم ابـتلاع الممالـك الألمانيـة الـصغيرة، وتفتـت دولـة النمـسا والمجـر، وكانـت الأوتوقراطيـة القيصرية قيد الاحتضار.. ولكن الرأسمالية لم تمت تحت وطأة تناقضاتها بـل ما فتئت تتعزز.. ولم تجتز الأزمات الاقتصادية والحروب الامبريالية فحسب، بل بدا أن الأزمات الاقتـصادية والحـروب الامبرياليـة فحـسب، بـل بـدا أن الأزمات والحروب تقسرها على التجدد وتدفع الدول إلى دعمها. كمـا عـاد كل شيء بالفائدة عليها.

ولم تعـد الاشـتراكية الطوباويـة و«التعاونيـة التبادليـة» «التكافليـة» البرودونية تأتي بأية إجابة في مواجهة مثل هذا النمو.

بقيت الماركسية. غير أن تطور الرأسمالية هذا ذاته وضع توقعات ماركس موضع بحث بصورة جدية. فماركس لم يضع بلا شك أي «تقويم» زمني لزوال الرأسمالية؛ ومع ذلك كان «التقويم» ضمنياً في تحليله للأسباب التي لابد أن تقود إلى انهيار الرأسمالية في البلدان المصنعة أكثر تصنيع.

وكانت نتيجة ذلك رفض الحتمية الاقتصادية أو إعادة البحث فيها تلك التي جعلت من زوال الرأسمالية التتمة الضرورية للتراكز الرأسمالي والبروليتاري (حتى ولو ظلّ الأجل غير محدّد). وكانت النتيجة كذلك تشكيكاً في الوعي الطبقي الضروري كـ«نتاج» للوضع البروليتاري.

ولكن ما الموقف عندئذ؟

لقد استأنف البعض، من علماء اقتصاد ومنظرين مذهبيين، تحليلات ماركس وأنجلز (وهذين أول الجميع) سواء للتعلق بها أو لتصحيحها ومراجعتها. إذ بدأ تاريخ «التحريفية» من هذه السنوات. وكان دوهرنغ التحريفي الأول الذي انتقده أنجلز في كتابه «ضد ـ دوهرنغ»: وظلت المعركة تُستأنف على الدوام.

واستنتج البعض الآخر أنه يجب أن يكمل العمل السياسي تأثيرَ العوامل الاقتصادية والاجتماعية و«يسانده». ولكن إلى أي مدى يجب السير على هذه الطريق؟ وهذه هي مشكلة الأحزاب الاشتراكية الديموقراطية الدائمة. هل يجب التعاون مع الدولة البورجوازية كي ننتزع منها، عندما تتهيأ لذلك (مثل حكومة بسمارك)، مكاسب اقتصادية واجتماعية تُعَجِّل بالتناقضات الرأسمالية؟ ولكن ماذا فيما إذا كسبت الرأسمالية والدولة البورجوازية في الوقت ذاته قوة من ذلك؟ وماذا إذا تم شراء هذه المكاسب لقاء تأييد سياسة امبريالية؟ ويظل للاشتراكية الديموقراطية عندئذ أن تنتفخ وتتضخم صفوفها بجمهور من المستائين وأن تلبث خارج «النظام» أشبه بتمثال «الآمر».

وأوكل آخرون، وهم يعون أن نمو الرأسمالية لا يخلق وعياً ثورياً في الجماهير، على وجه التلازم، خلاص هذه الجماهير إلى نخبة عنيفة يناط بها

تحريك هذه الجماهير عن طريق أسطورة الفوضى والإضراب العام. ويشيحون عن حتمية مُنَظَّمة كي يعلقوا أملهم على نزعة حيوية ثورية.

وأخيراً، فضّل آخرون، بعد أن تخلوا إلى حد كثير أو قليل عن الآفاق الثورية الحالية أو القريبة (أو بعد أن علّقوا هذه الاحتمالات) أن ينكفئوا على اتحادية نقابية عمالية عملية. وأنشؤوا، بعد بلوغ هذا الهدف، وبما أنهم لا يثقون بأحزاب السراب الاشتراكي (أو بما أنهم صابرون.. فقط)، وأقاموا أحزاباً عمالية كأدوات متخصصة للاتحادية النقابية العمالية. وكان ذلك أحد الخيارات. وقام الألمان بخيار آخر: وهو اتباع النقابات إلى الاشتراكية الديموقراطية. واختار الفرنسيون والإيطاليون اختياراً آخر أيضاً: وهو النقابية اللاسياسية.

ب- قوة الدول

تواكب نمو الرأسمالية وقوة الدول؛ وتكافلاً.

وبيّن فشل كومونة باريس والهزيمة الروسية في منشوريا وعثرات ملكية الهابسبورغ المزدوجة أن الأنظمة السياسية يمكن أن تبيد غير أن الدولة لا تفتأ تتعزز كجهاز إداري وبوليسي. كما لم يضعفها التصويت العام والآليات الديموقراطية بل راح «يسوّغُها».

وتُبطل هذه الواقعة أحلام اليقظة المتعلقة بالتعاونيات الفالانستيرية وتطرح مشكلات جدية على الماركسيين: فإن وجب أن يكون هناك عصيان، فإنه لن يكون ميسوراً (أو هل لابد عندئذ من انتهاز فرصة حرب ما؟). وينبغي فوق ذلك الحدّ من ضرر تلك الدولة التي تتجهز تجهيزاً عالياً وتمتلك أسلحة قمعية شديدة الجدوى: أو ليس الأفضل أن تُمارس فيها سياسة حضور؟ فلقد أثبتت كومونة باريس أخيراً فشل حكم عصياني لا يرغب في أن يكون ديكتاتورياً: إذ ليس بالمستطاع توفير ديكتاتورية البروليتاريا المؤقتة غداة العصيان. ولكن متى تتلاشى هذه «الدولة»؟ وفي أي شيء تختلف الآن هذه الديكتاتورية عن دولة ما؟

كانت إجابة الفوضويين مختصرة: فلنقوّض كل سلطة، بالقنبلة و«الخروج على القانون». أما الاشتراكيون والنقابيون فقد انقسموا حول هذه المشكلات.. أو أهملوها بصلف.

وبما أن الامبريالية الاقتصادية والسياسية تشعل الحروب، فعلى الجماهير أن تكون مسالمة وأممية. والحال، إن نخباتها كذلك في الواقع... إلا أن هناك حالات تخلٍ؛ ففي ألمانيا على وجه الخصوص، ظلت القومية اللاسالية حية، ولم تكن الروح الانتقامية في فرنسا حكراً على الطبقات القائدة، كما لم تكن البروليتاريا البريطانية معادية لاستغلال الهنود. فلقد أخفت الأمميات العمالية إلى حد ما هذه الصراعات والرغبات. واجتاحت عملية «تأميم» الاشتراكية الديموقراطية، لاسيما ابتداء من عام 1910، ومع ذلك لم تَنْمُ «نزعة قومية» حقيقية إلا في ألمانيا. ردة فعل، وغدا الماركسيون الأشد تزمتاً نتيجة ذلك بعيداً عن الاشتراكية الديموقراطية أكثر فأكثر. وفرّقت القطيعة «الشوفينية» في عام 1914 رفاق النضال أيما تفريق. إلا أن الدول لم تخرج من ذلك منقوصة، لا في ألمانيا ولا في روسيا ولا في فرنسا ولا في بريطانيا العظمى.

ولقد فاجأت الحرب العالمية الأولى الحركات الاشتراكية قبل أن تحل أية مشكلة من مشكلات التكيف التي طرحتها عليها حقبة 1870-1914. وحققت الحرب والثورة اللينينية الانشقاقات التي كانت ضمنية أو خفية.

* * *

القسم الأول

كومونة باريس: خاتمة

ومع أن الأحداث المتعلقة بكومونة باريس تشمل فترة وجيزة للغاية (18 آذار 1871 ـ 28 أيار 1871)، فإن الكومونة تستحق مكاناً في تاريخ الأفكار السياسية لسببين. يَكْمُن السبب الأول في المعرفة التي تقدمها عن انتشار إيديولوجيات القرن التاسع عشر المختلفة في بعض الأوساط الفرنسية (الباريسية على الأقل)؛ ويَمْثُل السبب الثاني في الأسطورة التي نشأت حول كومونة باريس. فلقد رأت تيارات واسعة من الفكر الثوري الاشتراكي في كومونة باريس التجسيد التاريخي الأول لحكومة ثورية شعبية، والصورة المسبقة لشكل جديد من التنظيم السياسي والاجتماعي يحلّ محل الدولة، والتحقيق لديموقراطية مباشرة فورية تقريباً وكل ذلك في آن واحد؛ وحوّل مَثَلُها تفكير ماركس وأنجلز إلى حد ما؛ وتلهم ذكراها في أيامنا الاشتراكية اليوغسلافية إلى حد كافٍ؛ وأثر فشلها في النهاية على تدهور نفوذ برودون في فرنسا وأوروبا إلى درجة ما (النفوذ المباشر على الأقل) وذلك في الوقت الذي يسهم فيه في تفسير بعض مواقف النقابية «الثورية» الفرنسية بعد عام 1880.

1- الكومونة بؤرة اتجاهات : من اليعقوبية إلى الجماعية

أ- الجمهوريون أنصار اللامركزية

• تشكلت الكومونة على صيحة : «نريد حريات بلدية!... حريات بلدية جدية!»، هذا ما وضحه بعض أصحاب الكومونة ولاحق يقال. بيد أنه حتى مع هذا التوضيح ظل هذا المطلب بعيداً عن أن يكون خاصاً بالعناصر البرودونية من سكان باريس. بل بالعكس كان ذلك مطلباً لم تكف أكثرية

«الحزب الجمهوري» طُولَ فترة الإمبراطورية الثانية عن المناداة بـه بالاتفـاق مع البورجوازية العليا. ولقد انضم قطاع واسع كفاية من الـرأي العـام دونمـا عناء كبير إلى أنصار الكومونة حول موضوع الإعفاءات البلدية علـى الأقـل، وبخاصة من أجل باريس. ويبدو ممكناً في النهاية أن نؤكد بأن فئات مختلفـة من رجال السياسة، قد كانوا، جزئيـاً أنهـم ظلـوا في بـاريس طـول الأشـهر المأساوية، أكثر تفهُّماً حيال الكومونة من بعض أقطاب «الحزب الجمهوري» مثل هوغو وغامبيتا ومازيني وغاريبالدي الذين لم يدركوا منها البتة لا الـروح ولا التعقد ولم يظهروا نحوها بالإجمال أيّ تعاطف (ماعدا غاريبالدي).

ب- مهووسو الثورة العظيمة : البلانكيون و«اليعاقبة».

شكّل أنصار بلانكي لا الفئة الأكثر عدداً بل الأكثر تماسكاً من بين عناصـر الكومونة. وكَوّنوا فيها الجناح الفعّال بلا جدال. ورفضوا على الدوام أن يناقـشوا مع الأقليـة «الأمميـة» و«البرودونيـة» في التحـولات الاقـتصادية والاجتماعيـة النهائية التي كان ينبغي أن تباشرها الكومونة ذلك الحـين أو الـتي كـان يجـب أن تَتْبَع أنصار العصيان. وكانوا، كمعلمهم، يقولون بـأنهم «شـيوعيون» ويعتقـدون بذلك عن إخلاص، غير أنهم لم يهتموا في الواقع طول فترة الكومونة إلا بالعمل العصياني وبطرائق الكفاح الثوري.

وكان هدفهم قبل كل شيء أن يثأروا لأنـصار هـوبير وكومونـة بـاريس الثورية في عام 1793 التي قضى عليها أنـصار روبـسبيير. وقـام نهجهـم علـى العودة إلى آثار الأسلاف العظام عودة عشوائية، وعلى محاولـة إقامـة حكـم ثوري ديكتاتوري تحت الضغط الـدائم لأشـرس ثـوريي الـشعب الباريـسي، وإعادة «الإرهاب» على يد المحكمة الثورية (كان راوول ريغو، وهو أكثرهم تصميماً، مدعي عام الكومونة)، وإعـادة تـشكيل «لجنـة الـسلامة» العامـة، المُفَوَّضة المطلقة بجميع سلطات الكومونة.

ويتفق هذا البرنامج جزئياً مع برنامج فئة أخرى (تمثـل بـلا شـك الفئـة الأكثر عدداً في الكومونة، ولكن الأقل تجانساً) كانـت تعـيش، هـي أيضاً،

على ذكرى أسلاف المؤتمر أو «العهد» العظام: وهي الجماعة المسماة باليعاقبة التي تزعمها شارل دولكليز وغيليكس بايا. وكان يعجب هؤلاء بروبسبيير حتى العبادة ولم يكن لهم من هدف آخر ومنهج آخر سوى أن يفعلوا من جديد ما قام به روبسبيير. وهم يشكلون الفئة الأكثر تمزقاً من جراء الموقع الذي وضعتهم فيه الأحداث. ويشكك هؤلاء، المؤمنون بـ«الجمهورية الواحدة والتي لا تتجزأ» للعهديين العظام، بالبرودونيين «الاتحاديين» و«أنصار الكومونة» وكذلك بالاشتراكيين الأمميين.

إلا أنهم، وهم أنصار روبسبيير المتفانون، ليسوا بأقل كرهاً لأنصار هيبر البلانكيين، الساخطين بلا أخلاق والناكرين للكائن الأسمى والعنيفين «الخُلّص» الذين شانت مساوئهم سمعة الثورة. كما لم تكن البابوفية (السطحية على أية حال) التي وضعها بلانكي فوق هيبريته بأقل شبهة في نظرهم.

وفي النهاية، ما الذي كان يفرّق تفريقاً جذرياً بين دوليكلوز أو فيليكس بايا وكليمنصو، على سبيل المثال؟ إنها بلا شك الرومانسية الثورية عند الأولّين التي ما كان يحفل بها هذا الأخير بتاتاً، وكذلك التزمت المتّقد بأكثر منها بكثير. وهي اختلافات شدة ومزاج. بل لم يكن أيضاً محسوساً كثيراً بالفوارق بين الجماهير التي تبعت الفارس دوليكلوز: إذ عجّلت تقاليد باريس الثورية وآلام الحصار وكره «جمعية» فرساي بالجماهير إلى الكومونة.

ج- التكافليّون والاتحاديون والفوضويون: الأقلية

كانت تتألف أقلية الكومونة التي انتخبت في 26 آذار من أناس انتسبوا إلى أسماء مختلفة (بدا أن كثيراً منهم قد أقام بينها فروقاً مبهمة بما فيه الكفاية): «تكافليّون» و«اتحاديون» و«جماعيون» و«شيوعيون» و«فوضويون». وكانوا كلهم يحبون برودون حتى العبادة ويعرفون فكره وأعماله حق المعرفة. وارتبط كثير منهم كذلك بالأممية الأولى وقاموا بدور فعال فيها. والحال، أن الكومونة تقع في الفترة الأشد حدة من صراع ماركس وباكونين في داخل الأممية الأولى (راجع أعلاه). إذ كان تأثير باكونين كبيراً

داخل الفروع الفرنسية من الأممية (هذا الذي كان يعارض «الجماعية» عنده بـ«شيوعية» كارل ماركس) وتوضع فوق نفوذ برودون.

وتتفق جميع الشهادات في نقطة: وهي أن نفوذ ماركس وأنجلز في الكومونة كان معدوماً. ولم يعرف الكثير من جميع هذه الفئات «الاشتراكية» ماركس والماركسية إلا بعد الكومونة حين نفيهم إلى انجلترا. ولم يشعر أولئك الذين يعرفونه ذاتهم، دون أن يعرفوا مذهبه، شعوراً أشبه بالغريزي إلا بالنفور من ممثل مذهب يعلمون أنه مذهب «سلطوي» أو «استبدادي» فحسب. ولا يمكن أن يذكر سوى ماركسي واحد، أو عارف بالماركسية على الأقل، من بين أعضاء الكومونة، وقد كان هنغارياً واسمه ارنيست فرانكل.

ويبدو أن أوضح صلة بينهم جميعاً (عدا برودون) تقوم خصوصاً على رفض مشترك: وهو رفض جعل الكومونة مجرد إضفاء لموقف راديكالي على حركة سياسية صرفة بدأها في 4أيلول 1870 سقوط الإمبراطورية، ورفض إعادة تكوين دولة وحكومة تكون علامتها جمهورية عوضاً عن كونها قيصرية فردية أو ملكية، ورفض استبدال كومونة شعبية وتلقائية وشبيهة بالفوضوية بكومونة ثورية يوجهها جهاز ديكتاتوري أقلّي (ولو كان ذلك من أجل فترة طوارئ).

2- بعد الكومونة : تعليلات وتأملات

أ- طوباوية بعدية

حاول كثير من رواد الكومونة أو مؤرخو الاشتراكية (مثل السويسري جيمس غليوم) أن يستخلصوا بعديّاً دلالتها وجهدوا في شرح ما يكون قد أراد رجال الكومونة عمله فيما لم ينقصهم الوقت.

وتَكْشفُ إعادة إنشاء الكومونة هذه «كما أمكن لها أن تكون» الأفكار والآمال التي سادت بين آخر الإمبراطورية الثاني وحوالي عام 1880 في أوساط الأممية الأولى في فرنسا وسويسرا على وجه الخصوص.

وتُستخلص من هذه الأذكار المختلفة إجمالاً رؤيتان لـِ «الثورة الاجتماعية» التي ربما كان ممكناً للكومونة أن تفجرها. وتوافق الأولى الاتجاه البرودوني تقريباً بينما توافق الأخرى اتجاه باكونين.

وتُعَدُّ الكومونة، في النظرة الأولى كما في الأخرى، بمثابة ثورة معدة لأن تنتج تحرير جميع كومونات (بلديات) فرنسا (وربما أوروبا فيما بعد). وما جاز لهذا التحرير أن يكون مجرد ارتخاء للصلات بالدولة: إذ على الكومونات أن لا تظل مجرد مناطق إدارية (مستقلة ذاتياً إلى حد كبير أو قليل) بل تصبح. وفق أشكال إقليمية جديدة، نقطة انطلاق لتنظيم اجتماعي جديد والخلية الأولى له تنظيم يلغي الدولة التقليدية إلغاء نهائياً أو يبدّلها.

بيد أنه يبدو أن «برودونيي» الكومونات قد قبلوا أن يرث «اتحاد الكومونات» بعض صلاحيات الدولة. وربما تكون «الثورة» قد جعلت من الكومونة خلية التنظيم الحر الجديدة للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية.

أما رؤية «أنصار باكونين» فهي بالعكس أكثر جذرية بكثير. إذ وجب أن تكون كومونة باريس الضربة القاضية الموجهة للدولة التي تكمن المسألة بتقويضها رأساً على عقب. ويكون قد ظل «الميثاق الاتحادي» للكومونات الحرة تعاقدياً صرفاً، وأمكن نقضه على الدوام. ولا يكون قد حدّ من الفوضى بالمعنى الصحيح بل كرّسها علناً: إذ ربما تكون الكومونات قد وافقت. دون أن تفرض عليها ذلك أية سلطة عليا، على الاتحاد والتعاون المتبادل. ولكان ذلك عهد التلقائية وقد حلّ محل حكم السلطة.

ب- تأثير الكومونة

أثرت الكومونة تأثيراً حقيقياً على الإيديولوجيا الماركسية وعلى الفوضوية وعلى النقابية الفرنسية والإيطالية والإسبانية وبصورة أعم على بعض قطاعات الحركات الثورية الأوروبية.

إنها أثرت على الماركسية بادئ الأمر. فلقد تناول كتابان لكارل ماركس، بعد الكومونة، وجزئياً نتيجة للتفكير فيها، ومع بعض التوضيح، للمرة الأولى، دراسة وسائل النضال في سبيل تقويض المجتمع السياسي الحالي من جهة ودراسة شكل «التنظيم الاجتماعي» المحتمل أن يخلف الدولة غداة العصيان البروليتاري على وجه الخصوص من جهة أخرى.

وهذان الكتابان هما: «الحرب الأهلية في فرنسا» (1871) و«نقد برنامج غوطه» (1875، بالمساهمة مع ف. أنجلز).

وكانت كومونة باريس، بعد أن عززت اعتقاد كارل ماركس بأن الحركة البروليتارية الأممية يجب أن تكون مركزية، أصل تمزق الأممية الأولى على نحو غير مباشر وعجّلت بالقطيعة بين التيار الذي يمثّله ماركس والتيار الذي التّف حول باكونين. وابتداء من عام 1880، خلفتها الحركة الفوضوية في الواقع بينما بدأت تنظيم (ببطء) حركة نقابية ثورية، في فرنسا على الأخص، أثرت فيها أحياناً اتجاهات فوضوية.

ويبدو أن الفوضوية قد استمدت من ذكرى كومونة باريس وأسطورتها جزءاً من النفوذ الذي تمتعت به مابين عام 1872 وحوالي عام 1900. إذ أصبحت الكومونة على الدوام المرجع التاريخي الكبير (ولو ضمنياً) لباكونين وكروبوتكين.

وكان نفوذ الكومونة بالتأكيد أقل بروزاً لدن النقابية الثورية في فرنسا أو اسبانيا أو ايطاليا. ذلك أن هذه الأخيرة ورثت تراث الكومونة الإيديولوجي بعد انتقال عبر الفوضوية وأدخلت عليه نزعات بنيت بناء تجريبياً في نضال النقابات العمالية المشخص وبورصات العمل.

* * *

القسم الثاني

الفوضوية

في آخر القرن التاسع عشر

تمرّد

شهدت الفوضوية L Anarchirme، في السنوات الثلاثين الأخيرة من القرن التاسع عشر، نجاحاً عظيماً لدى الأوساط الشعبية ولدى بعض الحلقات الفكرية (المحدودة جداً) في فرنسا وإسبانيا وإيطاليا الشمالية وروسيا.

بيد أنه كان هناك الكثير من الأشكال الفوضوية.

فهناك «فوضوية» مزعومة تتحدر من شتيرنر[1] ومن إشادته الحارة بـ«الأنا الوحيد». ويعرّف شتيرنر «جمعية الأنانيين» عنده (التي يقيم التعارض بينها وبين المجتمع) بأنها: «استخدام الجميع من قبل الجميع». إنها نزعة فردية متحمسة يمكن أن تجد كذلك بعض امتدادات لدى نيتشه. ولم تمارس أي تأثير تقريباً على الأوساط الشعبية.

هل ينبغي هنا أن نذكر «فوضوية» ليون تولستوي؟ إن الأمر هنا بالأحرى أمر نزعة أخلاقية تحاصراه الخطيئة وترغب في العودة إلى قانون المسيح عن طريق التواضع. وتكاد تصل في ذلك، عن طريق الالتفاف، إلى الحكم على عمل الإنسان الإرادي ورفض القوانين والاستسلام لنشوة روحانية.

كما يبدو أنه يجب أن لا نذكر نزعة فوضوية مُتَحَلّلَة إلا لنستبعدها وهي

---

(1) انظر أعلاه.

فوضوية أضرت بالمذاهب الفوضوية وبشرت (بالقول والأفعال) بالقتل (حتى القتل غير السياسي والمعاشرة بلا زواج (وليس بشيوعية النساء: الشيوعية الشنعاء!) وبالإقامة الدائمة «خارج القانون» على نحو عام (ولو كانت القوانين أخلاقية). وترجع هذه النزعة إلى فن المستطرف أو إلى علم النفس لا إلى مضمار بحثنا[1].

وتقع الفوضوية العدمية والإرهابية (على أية حال «إرهابية أكثر منها «عدمية») أقرب بكثير إلى هذا الميدان، وهي التي هزّت روسيا القيصرية. ولكن هل تستحق أكثر من تذكير بسيط؟ فلقد تبنى «أبطالها» على الدوام تبنياً غامضاً بقدر كاف أو أنهم «طبّقوا» سواء بلانكية تتلاءم مع الوضع الروسي، أو «فوضوية مُتَحَلِّلة» حدّدها كتاب «تعليمُ ثوريّ» لِـ نيتشايف، أو أخيراً مذهب الفوضى «الإيجابية» لباكونين (1814-1876) وكروبوتكين (1842-1921).

ويهمنا في الواقع هذان المذهبان الأخيران وحدهما.

أ- الفلسفة والسياسة والاقتصاد

تدعي الفوضوية كما يعلنها باكونين وكروبوتكين وجان غراف بأنها فلسفة في الطبيعة والإنسان وعلم كليّ للحياة الإنسانية في آن واحد.

فقد صاغ الأمير كروبوتكين، وهو ذاته عالم فيزيائي، المصادرات الفلسفية في كتاب «العلم الحديث والفوضى». وتتحدر هذه المصادرات من سبنسر وداروين وكابانيس وأوغيست كونت. فليس «العالم» سوى مادة في تطور دائم وحرّ: وهناك فوضى عوالم. وتمثل فوضة التطور هذه قانون الأشياء. بيد أن هذا القانون ليس مفروضاً على الأشياء: إنما هو وجودها ذاته. «فالفوضى نزعة الكون الطبيعية، والاتحاد نظام الذرات ذاته» (باكونين). والحال بما أن هذه المال يحركّها قانون التطور الذكي الجميل هذا (في

---

(1) يزعم «تعليم ثوري» لنيتشايف الشهير أنه ينطبق على الفوضوية السياسية ولكنه، في الواقع، ينادي بكل عمل «خارج القانون» أياً كان موضوعه.

الفوضى)، فإن تاريخ المادة كله (الذي لا يمثل الإنسان سوى عنصر فيه) عبارة عن «نفي متصاعد لحيوانية الإنسان تقوم به إنسانيته» (كروبوتكين). فلا يتبع الإنسان طبيعته إذن ولا يحترم العلم إلا بالخضوع لقانون التمرد هذا.

فالاستنتاج الأول يَمْثُلُ في المضادة المطلقة للتأليهية. فلا مجال حتى للبرهان على أن الله لا يوجد أو على أنه ليس سوى «انعكاس»: بل يجب العصيان لأن الإنسان لا يستطيع الإقرار بأية تبعية في وجوده. «ولو وُجد الله في الواقع, لوجب العمل على إزالته» (باكونين).

والاستنتاج الثاني قوله إننا «... نرفض كل تشريع وكل سلطة وكل نفوذ ذي امتياز ومشهود له ورسمي وقانوني، ولو صدر عن الاقتراع العام، لاقتناعنا بأنه لا يمكن البتة أن يؤول إلا لصالح أقلية مسيطرة ومستغلة ضد مصالح الأكثرية الساحقة المستعبدة» (باكونين)، «الله والدولة»). ومسوِّغ الفوضى « archie—an » السياسية هو ذاته مسوِّغ الإلحادية اللاتأليهية: فالإنسان صالح وعاقل وحرّ؛ في حين «تفترض كل دولة، كما يفترض كل لاهوت، إن الإنسان خبيث وسيء بصورة أساسية» (باكونين).

ولقد أعلن الفوضويون دوماً، على الصعيد الاقتصادي، أنهم ضد المِلكية (الله - الدولة - الملكية)، غير أن فكرهم ظل دائماً هنا ملتبساً نوعاً ما.

ففكرهم ملتبس أولاً لأنهم لم يتخلصوا البتة تخلصاً تاماً من طوباوية «البحبوحة» و«الأخذ من الكومة».

وهو مبهم ثانياً لأنهم يدينون في الملكية على وجه الخصوص التفاوت الذي تخلقه والقوة التي تعطياه وبذرة السلطة التي تنطوي عليها لهذا السبب (أي السلطة السياسية). ولا ينصب نقدهم إلى حد ما بالتالي على ملكية فلاحية صغيرة «متواضعة» ومتساوية. فهناك شيء مؤكد على أية حال وهو أنهم قد عارضوا على الدوام معارضة جذرية أي تنظيم للاقتصاد سلطوي وإجمالي. ولهذا السبب جزئياً قد أعلنوا، كيما يتميزوا عن «الشيوعيين الماركسيين في بدايات الأممية الأولى، أنهم «جماعيون» (ثم، على التوالي،

«شيوعيون مُتحلّلُون» و«شيوعيون فوضويون») وتقترب شيوعيتهم في الجوهر من شيوعية بابوف للغاية؛ ولكن يضاف إليها هذا الرفض في اعتبار أي تنظيم تنظيماً نهائياً وملزماً: إذ أن الحياة حركة والتمرد «قانون» الإنسان.

ب- ضد أية سلطة

إن أسوأ الأوهام في نظر الفوضويين هو أن نتخيل بأنه يمكن أن نجعل للدولة «نصيبها» ونعثر على صيغة لتنظيم السلطة قد تَحُدُّ من شرّها. فقد يعني ذلك الإقرار سلفاً بأن السلطة ضرورية كتصحيح محتوم لطبيعة الإنسان المفسودة: وهذه خطيئة اللاهوت!

ومن جهة أخرى لا يمكن أن نحد من أي شيء. فالديموقراطية تظل «حكماً»، حكم أكثرية. وأية أكثرية؟ فهي ليست في الحقيقة أكثرية الجمهور الأصيل في تلقائيته وحريته الفوضوية المطلقة، بل هي بالضرورة حرية ممثليه. أي الحكام ورجال السلطة والنفوذ. ونحن هنا أمام فكرة من الأفكار - القوانية التي كانت عبارة عن «الفلسفة المحايثة» الحقيقية للبروليتاريا أثناء الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، وهي الرفض المطلق للانضواء إلى النظرية الحقوقية - السياسية كلها في «التفويض» و«التمثيل»، وانعدام الثقة العميق لا في العناصر البرلمانية فحسب بل في الوساطة السياسية أيضاً.

وهناك وهم آخر: الديموقراطية المباشرة. يالها من أكذوبة بارعة: فما دام الجمهور لا يتمتع بكفاءة سياسية (راجع برودون)، فإنها تظل وسيطاً بينه وبينها ذاتها وتخلق في أية حال حكومة تقوده.

ويمضي النفي إلى أقصى نتائجه: فيرفض الفوضويون بالشدة ذاتها «الحكومات الثورية» حتى «المؤقتة»: إذ باسم الثورة «تُمارس السلطة» أي يُعمل من أجل الاستبداد وليس من أجل الحرية. فكل ثورة تفرض نفسها بفعل السلطة وتركيز القوة، ولو مؤقتاً، إنما تنشىء سلطة تنفصل عن الجمهور. إذ ترتكز الدولة «المؤقتة» دائماً على الـ«لاهوت» ذاته لإنسانية مفسدة يجب «انقاذها» عن طريق السلطة.

وساق الحذر ذاته الفوضويين إلى إدانة جميع الأحزاب السياسية، أياً كانت، «من حيث أنها تميل إلى السلطة» ولأنها تنزع على الدوام إلى تجميد وظائف لرؤوساء في داخلها.

ج- ضد النزعة الفردية

مع أن المذهب الفوضوي الحقيقي يرفض كل سلطة. فإنه ما كان تمجيداً للفرد بتاتاً. فالفوضوي ليس فردياً ولا أرستوقراطياً؛ ولا يوجد عند الفوضوي أي ازدراء لكل ما يرفض: فهو لا يزدري بل يكره كرهاً شديداً. والفوضوية قبل كل شيء مطمح شعبي وعلى الأخص عند باكونين. فلا تكافح من أجل الفرد ـ البطل لا متحرر بكبر بل في سبيل الجمهور الشعبي في تلقائيته الأولى، الغريزية والمتدفقة. فهي مع الجمهور ضد النخبة.

هكذا يتضح الدور الذي توليه الفوضوية للعنف في عمل الجماهير. فلقد ألّه بعض الفوضويين «العنف» وجعلوا منه مطلقاً. بيد أنه لا شيء من ذلك لدى المنظرين المذهبيين الفوضويين الكبار. إذ لا يمكن، في رأيهم، استبعاد العنف لسببين. السبب الأول لأنه إحدى تجليات حرية الطبيعة والحياة تلك (فلقد قال بحق ب. ل لاندسبرغ: «إن الفوضوية راديكالية حيوية»). والثاني لأن العنف صيغة عمل الجماهير، على الأقل ما دامت تحاول القيام بثورة سياسية قبل صنع الثورة الاجتماعية. لماذا؟ لأن الثورة السياسية حصراً هي بورجوازية بالضرورة في صالح ذوي الامتيازات (ولو كانوا من البروليتاريين السابقين) أو هي تصبح كذلك، وأن الجماهير تتصرف في هذه الحالة بعنف حسب طبيعتها الفظة.

د- «الثورة الاجتماعية»

لم «يتخيّل» الفوضويون شيئاً أصيلاً في هذه النقطة، بل كانت آفاقهم على الجملة آفاق الأممية الأولى أي أن التحرر الاقتصادي للعمّال يجب أن يكون من صنع العمال أنفسهم.

فعمل[1] العمال الاقتصادي وتنظيم الجماهير الشعبية ذاتياً (وليس «الطبقة» العاملة) إنما يُلبِّيان، حسب رأي الفوضويين، حاجة حقيقية تشعر بها الجماهير شعوراً قوياً. كما أن الفوضويين أنصار للتعاون والنقابية ولِـ«بورصات العمل على وجه الخصوص تلك التي تعود في فرنسا إلى مبادرة فرناند بوللوتييه.

ولقد كان للفوضوية انحرافاتها وضلالاتها اليائسة أو السخيفة أو السامية (لابد من قراءة استذكار فكتور سيرج المثير: «تأملات في الفوضى»، فكر، نيسان 1937). إلا أنها مثلت من حيث الجوهر شيئاً آخر حقاً. فمن جهة كانت الفوضوية بلا شك علامة اقتحام الجماهير الشعبية المفاجئ الحياة السياسية في الفترة نفسها التي انصب فيها قمع بوليسي هائل على البروليتاريا غداة كومونة باريس وفي تمام احتضار القيصرية الفردية المتسلطة. وكانت كذلك رد فعل يائس قامت به هذه البروليتاريا حيال المرحلة الامبريالية للرأسمالية: إذ لم تقتصر الرأسمالية على أن تدافع عن نفسها دفاعاً قوياً، بل قامت بهجوم معاكس بلغ الذروة؛ وابتعدت جميع أحلام التحرر الاقتصادية والاجتماعي، ولن تتحقق (ربما..) إلا لقاء جهد عنيف، غريزي، عندما تلقي البروليتاريا كلها جمهورها كله «خارج القانون». وكانت تنسجم انسجاماً رائعاً مع حساسية مغلوبين ويائسين ردت لهم إمكانية من الكرامة. وكان يتيح لها مع ذلك اندراجها في العمل النقابي وحده أن لا تغدو ردباً كلياً.

* * *

(1) L'action économique.

القسم الثالث

النقابية اللاسياسية

الرفض

إننا ندرس هنا مذهباً حقيقياً في الواقع: هو «النقابية»[1] وليس «الحركة النقابية»[2]. إذ لم تكن «نقابية» العمال المنتسبين إلى النقابات في السنوات 1880-1914 مجرّد انتماء لـ«نقابة عماليـة»: بل كان الأمر أمر إيديولوجيا توخّت أن تجعل من النقابة «الصيغة الاجتماعية» المُعَدّة للحلول محل الدولة لا مجرد أداة دفاع عن الطبقة العاملة مدعوّة للقيام بضغط على المجتمع الموجود والتعايش إلى جانب الدولة.

وكان لهذه «النقابية» بوصفها إيديولوجيا رقعة نفوذ محدودة تشمل فرنسا وبلجيكا وإيطاليا الشمالية وإسبانيا (وعلى الأخص كاتالونيا). وظل تأثيرها على الدوام غير ذي دلالة وعابراً للغاية، في بريطانيا العظمى (بن تيليه) وفي الولايات المتحدة (تأثير أوجين دبس و«الأم جونس» ودانيال دوليون). وما كاد يصل إلى النقابات الألمانية. أكثر من ذلك لم يبلغ النقابات الاسكندنافية التي خضعت إلى تأثير الاشتراكية - الديموقراطية الألمانية والنقابات العمالية الأنكلوساكسونية. بينما أصبحت الحركة النقابية الروسية، التي نشأت نشأة متأخرة، ابتداء من عام 1905 تحت التأثير المزدوج للبولشفيك والمنشفيك من جهة وتأثير الفوضوية الإرهابية من جهة أخرى.

وتُفَسّر هذه الحدود الجغرافية لنفوذ النقابية اللاسياسية أحسن تفسير. ذلك أن هذه النقابية اللاسياسية قد كانت عبارة عن رد فعل الجماهير العمالية

(1) Syndicalisme .

(2) Mouvement Syndical .

في البلدان التي كانت فيها النقابات العمالية ضعيفة من الناحية العددية ويحركها عمال ذوو ثقافة رفيعة، من جهة، وفي البلدان التي توطدت فيها الديموقراطية الليبرالية البورجوازية توطداً متيناً بقدر كاف، من جهة أخرى، ولكنها لم تُتِحْ للجماهير العمالية البتة أن تمارس تأثيراً سياسياً جدياً. إذ لم يبق عندئذ، بعد الإخفاقين القاسيين لعامي 1848 و1870، سوى أن يقيموا مذهباً من تعذر العمل السياسي المشخص.

وتتجلى المفارقة، على صعيد العمل كما على صعيد مساجلات الأفكار في أن هؤلاء النقابيين اللاسياسيين غدوا في صراع ودي دائم في الواقع مع الاشتراكيين «السياسيين» (سواء كانوا ماركسيين خُلّصاً أو جوريسيّين أو من مختلف أقسام الاشتراكية الديموقراطية). فلقد كان بعضهم في الواقع قريباً بما يكفي من البعض الآخر وكانوا يناضلون ضد العدو نفسه ويجهدون للتكيف مع الظاهرة ذاتها: وهي بقاء الرأسمالية وانتصارها، وابتعاد «الأزمنة الثورية» المصاحب لمجيء الجماهير على نحو مفارق. وكذلك لم تكن بنادرة حالات «الانضواء» ولا حالات انقلاب المواقف المذهبية أو العملية، وإلخ.

أ- الاتجاهات الاشتراكية

لقد كانت الاتجاهات لا عَدَّ لها على الدوام وكان تعدادها شبه متعذر، ولكم انقلبت في النهاية واختلطت. ويمكن إذا ما اقتصرنا على فرنسا أن نميز إجمالاً:

- الاتجاه البلانكي والفوضوي معاً (الذي لم يبق بتاتاً بعد الأزمة البولانجية التي عانى من إغوائها فترة قصيرة)؛

- والاتجاه «الإصلاحي» الذي تسمى بعض الوقت باسم «الإمكاني» (ب . بروس). وكان يخسر دائماً (خلا في حصنه: اتحاد الكتاب)، ويُبعث دائماً من لحده متهيئاً على الدوام لأن يتعاون مع الاشتراكيين في الحكومة: ميلران، فيفياني؛

- والاتجاه الفوضوي - النقابي[1]: إنه يقتبس الجزء البناء في المذاهب الفوضوية (الأشد غموضاً..) ويحاول تحقيقها في العمل النقابي. وظل هذا الاتجاه مسيطراً ما دامت لم تتحد مختلف النقابات وبورصات العمل في «الاتحاد العام للعمل» ..C.G.T» : كما جهد أن يجعل من النقابة عالم العامل الكلي، تبذل لهذا الأخير الثقافة والعمل والشعور بالتضامن والمعالجة والمعاشات التقاعدية، وإلخ.

- واتجاه «النقابية الثورية»[2]، الذي امتزج على الدوام امتزاجاً وثيقاً مع النزعة السابقة: وتوافق مع مرحلة الوحدة النقابية أكثر توافق، وهو أكثر «تَسَيُّساً» بقليل ولا يرفض عملاً عصيانياً عنيفاً ضد جهاز الدولة (ولكن عن طريق الإضراب العام على وجه الخصوص). ويهمنا هنا هذان الاتجاهان الأخيران فحسب.

ب- لا بيريولا وسوريل

بيد أن النقابية اللاسياسية، بوصفها «إيديولوجيا»، حظيت بالقليل من رجال الإيديولوجيا الكبار؛ فقد كان «منظروها» «رجال عمل» عمالي مثل: فرناند بوللوتييه وفكتور غريفولس وتورتولييه ومرهايم...

فلنذكر مع ذلك، على هامش النقابية الصرفة تقريباً، فيلسوفين عرفاها وأعجبا بها وأدخلاها في تفكيرهما وأثرا لذلك لاحقاً على النقابية في السنوات التي سبقت الحرب العالمية الأولى تأثيراً حقيقياً، وهما أنطونيو لا بريولا وجورج سوريل. وعلى أي حال، أثر نفوذهما في إيطاليا بوجه الخصوص.

عاين أنطونيو لا بريولا (1843-1904)، هذا الماركسي، على مشهد «لصوص» إيطاليا أن الماركسية، «علم الحقيقة»، لا تتجاوب مع حساسية

(1) Anarcho - Syndicaliste.

(2) Syndicalisme Révoluttionnaire.

الجماهير ولا مع غرائزهم. ولا يمكن أن تتفادى هذه الجماهير إذن القيام بتجربتها التاريخية وتربيتها الخاصّتين وهي تقوم بهما عندما تتبع حدسها بالمواقف الثورية وعندما تعمل كذلك في المنظمات الوحيدة المتناغمة مع حساسيتها وحاجاتها: ألا وهي النقابات.

أما جورج سوريل (1847 - 1922)، فهو انتقائي تغذى على حد سواء من هيجل وماركس وبرغسون وبرودون والفوضويين، ولكن كذلك من منابع «النقابية الثورية»، التي غدا لها المنظِّر المتأخر وعن غير ما قصد تقريباً. ولقد رفض سوريل، باسم «الحيوية» البرغسونية، كل حتمية «ديالكتيكية» هيجلية أو ماركسية: ذلك لأن «التدخل» الإرادي العنيف لجزء واع من الجماهير يتيح وحده تحقيق الثورة. ويشعر سوريل بأن هذه الثورة «قادمة»؛ إلا أنه لا يثق بالحتمية ولا بتلقائية الجماهير في مجموعها (بخلاف روزا لوكسمبورغ)، ويظن أن لابد لِطليعة من أن «تَنْشَقّ» وتعمل بعنف[1]. أما كيف! يتم ذلك بـ«الرياضة الثورية» للإضراب العام. ويعرف سوريل أن هذا الإضراب العام لا يمكن أن يكون عصياناً منتصراً، إلا أنه مفيد كأسطورة لتجميع هذه النخبة وإحداث الانشقاق الذي سيقود الجماهير خارج تخدرِها. أما النقابيون الثوريون فهم، بنظر سويل، تلك النخبة العمالية الواعية والأخلاقية والعنيفة في آن واحد.

لقد قدّم سوريل نظرية في الأسطورة السياسية في كتابه «تأملات في العنف» (1908). وعرض أن العالم الحديث يفتقر إلى الأساطير وأراد أن يعارض الأساطير الليبرالية (التقدم، الحرية، المساواة) بأساطير ثورية. وهو يميز، في الجزء الرابع من مقدمته، بين الطوباوية والأسطورة ويعرض بأن على الاشتراكية الآن، بعد أن كانت طوباوية في بداية القرن التاسع عشر، عليها أن تستند إلى أساطير؛ فتصبح واقعية على هذا النحو وعلى هذا النحو وحده. ويحكم سوريل على الأسطورة إذن بحسب نتائجها العملية («ينبغي

(1) لقد أقر لينين سوريل في هذه النقطة واستخدمه.

الحكم على الأساطير بوصفها وسائل للتأثير في الحاضر») ويعرفها على أنها «مجموعة مترابطة من الصور المحرّكة» أو على أنها «تنظيم صور تدفع إلى الكفاح والمعركة». ولا تناقش الأسطورة بنظر سوريل. إنها لا تنحل ولا عقلية.

وقد كان يحرك قبل كل شيء منظّرَ العنف هذا، الذي لم يتجاوز تأثيره حدود ودوائر ضَيِّقَة، مشاعرُ مناوئة للبورجوازية مناوأة شديدة. وهكذا استطاع م. فروند أن يتحدث بصدده عن نزعة «محافظة ثورية».

وكان هذا المثقف الخالص أصلاً لا تجاه عمالي معاد جداً للمثقفين (راجع كتاب ادوارد برت، «مساوئ المثقفين») ولضرب من النقابية الحرفية المضادة للديموقراطية والمناوئة للبرلمانية التي عبرت عنها كتابات هوبير لا غارديل.

وتمتع سوريل بنفوذ خارج فرنسا بلا شك أقوى منه في فرنسا ذاتها، لاسيما في إيطاليا التي مارست فيها أفكاره إغراء على بعض الجماعات الفوضوية والاشتراكية؛ وانتسب موسوليني إلى سوريل مرات عديدة.

ولم يَزُل «الرجوع إلى سوريل» في فرنسا؛ بل إنه يرافق «الرجوع إلى برودون» ويكوّن امتداداً له (راجع الكتاب المميز لبيير اندرو «معلمنا سوريل» باريس، 1953).

ج- استقلالية إزاء العمل السياسي[1]

لم تتغير من بعد هذه القاعدة الذهبية لـِ «النقابية» ابتداء من عام 1880 وهي السنة التي تُمَيِّز فشل جول غيسد بتشكيل «حزب عمالي» بمساعدة النقابات. وأضحى الهم الأول للفرع الفرنسي للأممية العمالية عندما تشكّل أن «يُحَيِّ» على أية حال استقلال العمل النقابي هذا حيال العمل الخاص به.

ولقد أعلن «ميثاق أميان» (1906، مقدمة لأنظمة الاتحاد العام للعمل الجديدة):

(1) L'action Politiqne .

«1- فيما يخص الأفراد...»، فلهم حرية الرأي والانتماء السياسي، مع التحفظ على أن لا يُدخِلوا الآراء المُعْلَنَة في الخارج إلى النقابة؛

«2- فيما يتعلق بالمنظمات، يعلن المؤتمر أنه بغية أن تبلغ النقابية نتيجتها العظمى، على العمل الاقتصادي أن يُمَارَس ضد ربوبية العمل ممارسة مباشرة، وما على المنظمات المتحدة، من حيث هي تجمعات نقابية، أن تنشغل بالأحزاب والشيع التي يمكنها، في الخارج وعلى الجانب، أن تتابع التحويل الاجتماعي بكل حرية».

وقد تم التأكيد مجدداً على هذه المبادئ في جميع مؤتمرات الاتحاد العام للعمل وعلى الأخص في مؤتمر هافر عام 1912 التي استدعت فيه «خيانات» الفرع الفرنسية للأممية العالمية S.F.I.O توصية قاسية إلى أقصى حد.

وكانت نتيجة ذلك أن النقابات لم تحاول، خلافاً للاتحادات العمالية البريطانية، أن تستثير «ترشيحات عمالية» أو «نقابية» في الانتخابات السياسية؛ واكتفت بدعم الفرع الفرنسي للأممية العمالية S.F.I.O إلى هذا الحد أو ذاك.

د- العمل المباشر[1]

من الممكن أن كان هذا الدعم الانتخابي للفرع الفرنسي للأممية العمالية مربكاً إلا أنه قد كان بعد كل شيء شأن بعض النقابيين. أما شأن النقابات، وهو الشيء الجدي الوحيد، إنما كان العمل المباشر.

ولقد عرّفه فيكتور غريفولس على النحو التالي: «يعني (ذلك) عمل العمال ذاتهم، ويمارسه العمال مباشرة. والعامل ذاته هو الذي يحقق جهده. ويخلق العامل هو ذاته نضاله بالعمل المباشر، وهو الذي يقوده مُصمّماً أن لا يحيل أمر تحرره إلى شخص آخر» (29 تموز 1904).

---

(1) La gréve générale.

أما وسائل هذا العمل المباشر فلقد كانت متعددة: مطالبات مهنيـة، ومفاوضات النقابة مع أرباب العمـل، وتـشغيل ينظمـه العمـال ذاتهـم، وتأمينات، وصناديق إعانة ومعاشات تقاعد، وثقافة شعبية ينظمها العمال ذاتهم ويأخـذونها علـى عـاتقهم، وتعاونيـات اسـتهلاكية. وكـان «اتحـاد بورصات العمل» الذي كان فرنانـد بوللوتييـه داعيتـه الأداة المثاليـة لهـذا العمل المباشر. وما كان العمل المباشر عنيفاً في مبدئه وفي معظم تجلياته، ولكن لم يكن يستبعد العنف في حـال الـضرورة مثـل: دوريـات إضـراب عمالية تكافح «محطمي الإضراب»، والتخريب واحتلال مواقع العمل.

هـ- الإضراب العام

بيد أن الإضراب العام كان الوسيلة العليا. ولقد أطلق جوزيف تورتيلييه الكلمة (والفكرة) عام 1886. وكانوا يقيمون التعـارض بينـه وبـين الإضـراب الجزئي: «إن الإضراب الجزئي لا يمكن أن يكون سوى وسيلة تهييج وتنظيم محلي. فالإضراب العام وحده، أي التوقـف الكامـل لأي عمـل أو الثـورة، يمكن أن يقود العمال صوب انعتـاقهم» (اتحـاد النقابـات، مـؤتمر بوسـكا، 1888).

«... أو الثورة...» فهل هي بديل؟ أم مثيل؟ لقد مـالوا أكثـر فـأكثر إلى المماثلة بين الإضراب العام والثـورة. ونـشأت أسـطورة «انقـلاب» سـلمي، فوري عن طريق «إيقاف القوة المنتجـة الـشامل وفي زمـن واحـد» (ارسـتيد بريان، مرسيليا، 1892).

«فهناك بالتالي.. ممارسة يومية للعمل المباشر الذي يكبر كل يوم، حتى اللحظة التي يتحول فيها، بعد أن يكون قد وصل إلى درجة قوة عليا، يتحول إلى اشتعال نسميه إضراباً عاماً والذي سيصبح الثـورة الاجتماعيـة» (فيكتـور غريفولس).

وكان لابد أن تبيّن حرب عام 1914 أن ليس النقابيون الألمـان وحـدهم لم ينضووا إلى الأسطورة، بل في فرنسا ذاتها لم تصمد هذه الأسطورة أمام الامتحان.

و- الغايات

إنها الثورة، ولكن لنوضح، على إثر غريفولس: إنها «الثورة الاجتماعية». يالها من فكرة برودونية قديمة! والموت للسياسة! وهناك كذلك ذكرى سان سيمون القائلة: إحلال إدارة الأشياء محل حكم بني الإنسان.

«إن النقابيين، المناهضين للبرلمانية العنيدين، عازمون على إزالة الدولة كهيئة اجتماعية، وإزالة أي حكم للأشخاص كيما يناط بالنقابات والاتحادات وبورصات العمل حكمُ الأشياء والإنتاج والتوزيع والمبادلة» (كويفر).

بيد أن ذلك لم يَعْدُ كونه نزعة. فلقد أصم الاتحاد العام للعمل بقيادة ليون جوهو أذنيه أمام هذه الأفكار ابتداء من عام 1911 في فرنسا. إذ أن الرعيل القديم من عمال الفئة العليا والنقابة «ذات الميزة» كان قد أشرف على نهايته. وتضخم الاتحاد العام للعمل بجماهير بدون تقاليد نضالية ومتقلبة، وتوافد عمال القطاع العام (الذين لم يكن الرأسماليون بأرباب عمل لهم)... وأرضت الحركة النقابية الجماهير الجديدة عن طريق «التساهل» مع الدولة، تلك الحركة التي ألجأتها أسطورة الإضراب العام إلى القمع القاسي الذي قام به كليمنصو للإضرابات الكبيرة في 1906-1907. وسيطر على الاتحاد جهازٌ بيروقراطي، مقطوع الصلة بالجماهير النقابية التي لا ثقافة لها. وتلاشت «الثورة الاجتماعية»...

وحلت محل الثورة الاجتماعية غاية أخرى: ألا وهي الأممية السلمية التي غدت ابتداء من عام 1910 الموضوع السائد في المؤتمرات كافة لأن التوتر الدولي قد فرضها. وغدت كذلك الشغل الشاغل في الاشتراكية الديموقراطية الأوروبية. وانبعثت عند ذاك فكرة الإضراب العام ـ إنما المُنسّق بين الطبقات العاملة الأوروبية ـ من أجل سد الطريق بوجه الإمبريالية العسكرية والرأسمالية.

ولقد ألفى الاتحاد العام للعمل نفسه في تموز وآب 1914 شبه معزول في هذا الموقف (مع بعض النقابات الإيطالية). وتبيّن أن القومية أقوى.

وانضوى الفرع الفرنسي للأممية العمالية إلى «الحلف» المقدس بعد زوال جوريس. وأصبح جوهر ذاته مفوضاً على «الإنتاج» «بصفة شخصية».

انطفأت «النقابية»، «الفوضوية» أو «الثورية». ولكنها ظلت حية في إسبانيا وتركت آثاراً عميقة في فرنسا ذاتها ولو أنهم هجروا ممارستها في الواقع: فقد بقي «ميثاق أميان» مادة برنامج؛ ولكن «النقابية» على وجه الخصوص، ولو استؤصل قسمها المذهبي الإيجابي كله، مازالت تؤثر ببعض العقبات وتغذي استياء حيال السياسة. ووضعت نهايةً لهذا النفور نشأةُ الأحزاب الشيوعية بعد عام 1917 تلك التي سيطرت على بعض المنظمات النقابية؛ بيد أنها على العكس أعطت مسوِّغاً إضافياً إلى غير الشيوعيين كيما «ينكفئوا» على النقابة، على نقابة بلا إيديولوجيا «نقابية» من الآن فصاعداً.

* * *

القسم الرابع

الاشتراكية والماركسية

"إكمال ومراجعة وهجر"

ظلت الماركسية بعد عام 1870 التيار الإيديولوجي الوحيد المتماسك. ونازعتها الفوضوية وحدها المكانة بنجاح إنما في بعض المناطق المحدودة جداً مثل الجوار السويسرية وأسبانيا وروسيا بقدر أقل. ولبثت بريطانيا العظمى كذلك على انفراد؛ ولكن ما من إيديولوجيا اشتراكية أخرى غمرت في الواقع بريطانيا العظمى التي ظلت أرض النقابية العمالية. وهكذا بقيت الماركسية حتى عام 1917 الإيديولوجيا الرسمية للأحزاب الاشتراكية في القارة الأوروبية كافة. وغدت كذلك في الواقع بالنسبة للأممية الثانية.

بيد أن الإيديولوجيا الماركسية قد أضحت موضوع مناقشات لا تنقطع. وجرى إكمالها ومراجعتها وهجرها. وأصبحنا نرى رجوعاً إلى كنط وهيجل ومحاولات توفيق غريبة ومقرّاً بها إلى هذا الحد أو ذاك وحالات إنكار مُدَوِّية غالباً أقل مما هي خجلة. كما حاولت مدرسة اشتراكية في بريطانيا العظمى أن تتمثل بعض عناصر الماركسية كيما تبحث عن تحديد للاشتراكية خاص بها وبكل حرية: وهذه هي المحاولة الوحيدة في التفكير الاشتراكي التي كانت حرّة في الواقع حيال الماركسية[1].

(1) إن وضعنا جانباً بعض المذاهب الاقتصادية على نحو صرف مثل «الجورجية» أو اشتراكية رود بيرتوس.

1- تأويل الماركسية العام

1- تطور الرأسمالية وصراع الطبقات.

أ- «تحريفية» برنشتاين

نشر إدوار برنشتاين (1850-1923)، الماركسي الألماني القاطن في بريطانيا العظمى، عام 1899 كتابه «مسلمّات الاشتراكية» (تُرْجِم إلى الفرنسية بعنوان: «الاشتراكية النظرية والاشتراكية الديموقراطية العملية»).

وانتقد فيه نظرية القيمة- العمل الماركسية مستعيداً بعض الحجج التي قدمتها المدرسة الحدّية الهامشية: والموضوع لا يهمنا هنا مباشرة.

وحدّ من مدى المادية التاريخية ورفض، كتلميذ للكنطية الجديدة، النظرية الماركسية في الأفكار ـ الانعكاسات. إذ أن الأفكار والأوامر الأخلاقية لها واقع جوهري وتؤثر كذلك في التاريخ. فعلى الاشتراكية إذن أن تدمجها لا أن تخليها وعليها أن لا تجعل من صراع الطبقات والتحولات الاقتصادية المحرك الوحيد للتاريخ.

وتجب العودة جزئياً إلى الأفكار السان سيمونية وإدخال بذور الاشتراكية إلى قلب المجتمع الرأسمالي بغية تهيئة التحولات المقبلة.

وحسب رأي برنشتاين قد كذبت الوقائع التوقعات الماركسية: فلم يُنْتِج التمركز الصناعي نتيجته الكثيفة في نزع ملكية البورجوازيين الصغار بفضل نمو الشركات المساهمة[1]. كما ناقض نمو التعاون تحول الطبقة العاملة والحرفيين إلى بروليتاريا.

ولقد ظن ماركس أن الرأسمالية التجارية والمالية البالية ستخلي المكان للرأسمالية الصناعية. والحال أن نمو التروستات يبيّن بالعكس أن الرأسمالية الحديثة تغدو رأسمالية مصرفية أكثر فأكثر: فلقد كان توقع سان سيمون أصوب.

---

(1) هذا نقاش راهن للغاية. راجع تحليل الرأسمالية «الديموقراطية» في الولايات المتحدة كما قام به بيرل أو فوراسيتيه أو لالوف.

إلا أن النقاش حول مصير الزراعة قد أصبح حاداً على وجه الخصوص. فخلافاً لتوقعات ماركس، الذي كان يرى أن قانون التراكم والتمركز ينطبق أيضاً على الزراعة، بيّن برنشتاين (الذي سرعان ما لحق به اشتراكي ألماني آخر هو ارنست دافيد) أن هذا القانون لا يعمل في الزراعة، واهتم ارنست دافيد على الأخص في البرهان على أن المالك الريفي الصغير، الذي ماثلته الماركسية بالبروليتاري، ربما هو لذلك بروليتاري حقاً غير أنه لا يتصرف مثل البروليتاري، كشخص اقتصادي ولا كشخص سياسي.

ب- رد الارتودكسية: كاوتكسي.

إن كارل كاوتسكي Karl Kautsky الألماني (1854-1938)، أحد أعظم منظري الماركسية المذهبيين، قد دحض رأي برنشتاين إلا أنه لذلك انساق إلى إكمال بعض نظريات ماركس وملاءمتها (المسألة الزراعية، 1899؛ المذهب الاشتراكي، 1900).

قابل كاوتسكي إحصائيات بإحصائيات (وبصورة مفحمة غالباً) وتمسك بتبيان أن التحليل الماركسي ظل دقيقاً ما بعد التكذيبات الظاهرية. فإن لم يكن هناك افتقار مطلق للبروليتاريا، فإنه كان هناك افتقار نسبي حقاً، أما الرأسماليون فهم قد حَظَوْا باغتناء مطلق[1]. وبخصوص الزراعة، وإن لم يتطور الشكل الحقوقي للاستغلال الزراعي، فإن هذا الاستغلال غدا أكثر فأكثر الملحق الاقتصادي لصناعة الدقيق وصناعة الحفظ، إلخ (وضرب كاوتسكي مثل نستله).

والنتيجة: إن التطور الرأسمالي يأتي مع ذلك بتناقضاته التي تهيئ الانقلاب عليه. وأما عمل البروليتاريا المنظّمة السياسي الإصلاحي فهو تكملة مفيدة وضرورية، بشرط أن تظل ترشده وتوجهه المعرفة العلمية بهذه القوانين في تطور الرأسمالية.

---

(1) وههنا كذلك لم «نحدث» حدود خلاف 1988-1901: فهي قد ظلت هي نفسها فيما بعد نصف قرن.

2- الحتمية الديالكتيكية أو تلقائية التاريخ :

مشكلة المدة والزمن

هناك مشكلة فلسفية كبيرة في خلفية نقاش برنشتاين وكاوتسكي.

أ- الديالكتيك موضع تساؤل

كتب برنشتاين (الذي عيّنه فردريك أنجلز كمنفذ لوصيته!) في مؤَّلفه مايلي: «يشكل المنهج الديالكتيكي العنصر الخادع في المذهب الماركسي، الشرك، والعائق الذي يسد الطريق أمام أية ملاحظة صائبة للأشياء».

ولقد استنتج برشنتاين من عدم تحقق التوقعات الماركسية، وعلى الأخص من أن الشرط البروليتاري في تمام نمو الرأسمالية قد تحسن في مجمل الأمر بطرق لا تدين للثورة بشيء، استنتج «أن السلسلة السببية للديالكتيك الهيجلي والماركسي قد انقطعت على هذا النحو». (ليو فالياني، «تاريخ الاشتراكية في القرن العشرين»).

فليس هاك بالضرورة نتيجة تصدر عن سبب يكون نقيضها الديالكتيكي. فهناك أولاً غير المتوقع. وهناك على وجه الخصوص الإرادة الإنسانية والأوامر الأخلاقية التي يمكن أن تنبثق في التاريخ وتغيرّ مجراه.

فههنا كان يطور برنشتاين في الواقع حدساً لكارل ماركس الذي كان قد أدرك حق الإدراك النَسَبَ بين الاشتراكية والحرية والذي ابتعد لهذا السبب عن هيجل (حرية فلسفية محضة) وعن فيورباخ (حرية دينية حصراً) في آن واحد. وثار برنشتاين في وجه الاستبداد ومجد الحرية على الصعيد الفلسفي كما على صعيد المتضمنات السياسية. وكانت تلك عودة إلى كنط.

لقد طرح برنشتاين مشكلة فلسفية جدية، حتى ولو قام بعض زملائه بسياسة اشتراكية سيئة باسم هذه «المراجعة». والحال لم يردّ على جوهر المشكلة مناقضو برنشتاين الذين أشغلتهم الصراعات الثورية الواقعية.

فعلى سبيل المثال إن روزا لوكسمبرغ (1870-191) وهي الألمانية ذات الأصل البولوني (التي لم تعرف هيجل حق المعرفة، كما لم يعرفه ليبكنخت، ولم تدرك أن الديالكتيك لدى ماركس منهج والمسيرة الواقعية للثورة في الوقت نفسه)، قد استَبْقَت حتمية أزمة كارثية للرأسمالية تتأتى من اتساعها الذي لا حد له. ولم يكن هناك من مخرج آخر في نظرها سوى الثورة وهذه تصبح كلية في فترة معينة. وتجيب روزا لوكسمبرغ بصدد المشكلة العملية لمعرفة ما ينبغي عمله كيما تقترب هذه الفترة: إن احتمال النتيجة النهائية هو الذي يحكم على البروليتاريا أن تستخدم العمل العنيف والعمل الاقتصادي والعمل السياسي القانوني معاً (لكن مع العلم بأن الديموقراطية الليبرالية إنما تقود إلى الثورة).

ولقد تلقّت أطروحات برنشتاين في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر انضواء ماركسيين نمساويين مثل ماكس آدلر وأوتو باوير (1880-1938). بينما ظل الشطر الأعظم من الماركسيين الاتباعيين الأرثودوكس الألمان متعلقين تعلقاً ثابتاً بماركسية صارمة غالباً ما ردّوها من جهة أخرى حصراً إلى نزعة اقتصادية محضة. (راجع هنري لوفيفر، فكر لينين، ص29-33).

وجاء انطونيو لابريولا، (راجع أعلاه) الذي تحركه فلسفة شديدة التشاؤم، في اتجاه مناقض كلياً، إنما راداً على المسألة الأساسية التي طرحها برنشتاين، فأدرك في التاريخ «سخرية» تُحبط جميع التحليلات العلمية. وليست هذه «السخرية» نزوة فوق طبيعية: إنها «هوى» الفكر الإنساني وحريته. والحال أن الجماهير الشعبية لا تصل إلى هذه الحرية الخلاقة: بل عليها إذن أن تصنع تجربتها الخاصة بالحرية؛ وهي تقوم بها على طريقتها، باتباع «حساسيتها». ولا تستطيع الماركسية إلا مساعدتها، على طريقة سقراط، إلا أنها لا تستطيع أن تفرض نفسها عليها وكأنها علم الحقيقة (راجع انطونيو لابريولا، «محاولة في التصور المادي للتاريخ»).

ودفع بنيديتو كروتشه (1856-1952) في السنوات (1900-1909) الأمر إلى أبعد من ذلك أيضاً ومضى هذا الإيطالي المتعاطف إذ ذاك مع الماركسية وذو التنشئة الهيجلية يقطع بتصميم «السلسلة السببية الديالكتيكية» الشهيرة. وفي رأيه، «هناك تقدم في التاريخ، لا بفضل تحوّل كل وضع إلى نقيضه، بل بقدر ما يبدع الناس لأنفسهم شخصيات متمايزة» (ليو فالياني، المرجع المذكور، ص22). ولا يتحول الشر تحولاً ديالكتيكياً إلى خير: فالإنسان يحكم على الخير والشر ويختار بين الخيرات، وإلخ. وبالتالي، يطرح كروتشه، بعد أن رجع أيضاً إلى كنط، أمراً قبلياً على الاشتراكية والليبرالية على حد سواء: ألا وهي الحرية الأخلاقية.

ب- الثورة، ولكن متى؟

هنالك مسألة واقعية للغاية تقبع في خلفية هذا النقاش حول تلقائية التاريخ أو عدم تلقائيته، مفادها: إن الاشتراكية بدا أنها تكسب الجماهير (ولاسيما في ألمانيا التي أحرزت فيها الاشتراكية الديموقراطية 1427000 صوتاً في عام 1890) وتنهك الدولة. حينئذ هل ينبغي انتظار نصر قريب على نحو سلمي؟ أم يجب تعجيله عن طريق ثورة؟ أو بالأحرى هل يتأخر الانتصار الحقيقي إلى أجل غير معيّن؟

ومن ثم ما «الثورة»؟ أهي أغلبية اشتراكية في الجمعيات البرلمانية؟ أم قوانين نزع ملكية؟ أم عصيان مسلّح كلي تتبعه جماعية الملكية فورياً في الحال؟ و«الثورة»، ألا تكون الثورة في آن واحد وفي كل مكان[1]؟

ولقد أعلن بيبيل، في مؤتمر ايرفورت، لعام 1891، قائلاً: «إن تحقيق غاياتنا النهائية لقريب جداً، إني قانع بذلك، وإن القليل بين من هم في هذه القاعة من لا يرى تلك الأيام».

(1) راجع بدء هذه النقاش منذ حياة أنجلز.

إلا أن مرّ السنين (وقراءة أفضل لماركس) كان لابد أن يقود إلى قدر أكبر من الحذر.

وتحولت المناقشة فيما يخص الأجل والآوان بالضرورة إلى المسألتين التاليتين:

- ماذا كان يجب أن يُفهم بكلمة ثورة؟
- في أي ظروف وفي أية أمكنة يمكن أن تجتمع شروطها؟

ففي النقطة الأولى عادوا بنا إلى النقاش الذي أثاره التحريفيون والإصلاحيون. وقد تكون من الإسراف متابعة الخلافات (إذ سنعثر على أصدائها فيما بعد). وكانت الإجابة السائدة هي التالية: لا نصل إلى الثورة إلا بإلغاء الرأسمالية والإجارة بيد أن كل مرحلة إصلاحية يمكن أن تشكل تقدماً على هذه الطريق.

وكان الخلاف، في النقطة الثانية، حاداً على وجه الخصوص ابتداء من عام 1905 بمناسبة الاحتمالات الثورية في روسيّا.

ج- هل من ثورة في روسيا؟

كان جميع أقطاب الماركسية تقريباً يقبلون بلا نقاش أن الشروط لثورة اشتراكية إنما تتوفر في البلدان التي تكون قد بلغت فيها الرأسمالية ذروة نموها والتي تكون قد كسبت فيها طبقة عاملة قوية وعياً مرهفاً بدورها الثوري(1).

وكانوا يستنتجون من ذلك أمرين لازمين:

- في البلدان ما قبل ـ الرأسمالية وذات النظم الفردية الاستبدادية والإقطاعية، كان لابد أن تقوم المرحلة الأولى على تأمين تصنيع البلاد وتحقيق ثورة بورجوازية وليبرالية من نمط ثورة 1789 في آن واحد. وأكبر

(1) راجع في هذه النقطة تردد كارل ماركس.

مصيبة تحل بثوريين إنما تكمن، على ما يؤكدون، في أن يلفوا أنفسهم على رأس ثورة لمّا تتوفر شروطها؛

- وفي البلدان التي يغلب فيها السكان الزراعيون، لا تكون الثورة ممكنة إلا بمجرد أن تصل سيرورة تحول الفلاحين إلى بروليتاريا إلى حد النضج. وعلى البروليتاريا الصناعية، بانتظار هذا الأجل، أن تحدث تناوباً بين التحالف مع الليبراليين البورجوازيين وبين أعمال ثورية خاصة لكنها مقصورة على صعيد العمليات التاكتيكية.

كانت تلك هي، بصورة مبسطة، الطروحات التي عرضها كاوتسكي كما عرضها بعض الماركسيين الروس مثل: بيلخانوف Plekhanov، مارتوف Martov، اكسلرود Axelrod فيرازاسوليتش Vera Zassoulitch. إلا أنه تمّ رفضها ليون تروتسكي Léon Trotsky وروزا لوكسمبورغ Rosa Luxembourg من جهة ولينين Lénine من جهة أخرى.

فروزا لوكسمبورغ وتروتسكي (1877-1940) اعتقدا أن الثورة الاشتراكية ممكنة حالياً حتى في البلدان المتأخرة على الصعيد الاقتصادي وغير الليبرالية. وكان تروتسكي قد شارك مشاركة فعّالة في سوفييت سان-بطرس بورغ إبان ثورة 1905؛ ومع أن الجماهير الفلاحية الروسية لم تسهم إطلاقاً في هذه الثورة وأن الجنود- الموجيك قاموا بدور مضاد- للثورة في نهاية المطاف، اعتقد تروتسكي بأن العصيان المسلّح قد برهن على إمكان نشوب ثورة منتصرة تقوم بها البروليتاريا الصناعية.

ولقد عرض تروتسكي هذه القضية، في عام 1906، في «نتائج الثورة الروسية واحتمالاتها». ففي رأيه، قد خلق النمو الصناعي المتأخر إنما السريع في روسيا، والعائد إلى مبادرة الدولة والمال الأجنبي، خلق وضعاً ملائماً مفاده: أنه لا توجد هناك طبقة حقيقية من الرأسماليين البورجوازيين، ولكن توجد بالمقابل بروليتاريا حقيقية متراكزة وثورية. وفي النتيجة، تستطيع

البروليتاريا هنا أن تصنع ثورتها وتنجح بها (في الوقت الذي لا توجد فيه بعد طبقة بورجوازية قادرة على القيام بثورة من «طراز 1789»). فيكفي البروليتاريا أن تستولي على المصانع وحينئذ، بمجرد كونها في السلطة، «من خلال منطق الوضع وحده»، تصل لا محالة إلى إدارة الاقتصاد: وعليه تكون الثورة الاشتراكية قد تحققت في روسيا. أما بخصوص الطبقة الفلاحية، فهي جمهور غير قادر على المبادرات الثورية، ولا يُعتَمد عليها من أجل هذه الثورة.

وتجدر الملاحظة أن تروتسكي توقع توقعاً دقيقاً للغاية ما جرى فعلاً في شباط عام 1917. وكان توقعه بالمقابل أقل صحة بكثير فيما يخص الأحداث التي تلت هذا الاستيلاء على السلطة. إلا أن تروتسكي وروزا لوكسمبورغ صحّ توقعهما بأن صعوبات ستحدث بعد الاستيلاء على السلطة مثل: مقاومة الطبقة الفلاحية وأوساط اجتماعية أخرى، وتدخلات دول أجنبية، وإلخ. ولم يكن يرى الأول والثانية سوى حل واحد لهذه الصعوبات وهو أن البروليتاريا المنتصرة يجب أن تساندها البروليتاريا الأممية التي يترتب عليها في هذه الفترة كذلك أن تحاول القيام بأعمال عصيان مسلّح في كل مكان. كانت هذه هي فكرة الثورة الدائمة.

واعتقد لينين (1870-1924) كذلك أن مرحلة من الثورة الاشتراكية ممكنة في روسيا. وشاطر أراء تروتسكي في هذه النقطة انطلاقاً من تحليلات قريبة للغاية.

إلا أنه لم يعتقد بالمقابل بأن هذا العصيان المسلّح الذي تقوم به البروليتاريا يمكن أن يتيح مباشرة شيئاً آخر سوى ديموقراطية بورجوازية (ولم يراجع رأيه إلا في آذار- نيسان 1917). ولكن على البروليتاريا الثورية أن تجهد لإرغام الجزء التقدمي من البورجوازية كي يقاسمها السلطة في شروط تبدأ فيها بالضرورة مرحلة ثانية بعد ذاك بقليل يمكن أن تكون حاسمة.

فما هذه «الشروط»؟

لابد قبل كل شيء من تضامن الحركات الثورية في الغرب واشتراكها الفعّال (وعلى الأخص في ألمانيا: فلقد ظل يراود لينين حتى عام 1919 إغراء القيام بـ«توقف» كي ينتظر أن تنوب الثورة الألمانية مناب الثورة الروسية).

ولابد، في المقام الثاني، من تحالف البروليتاريا العُمّالية والفلاحين في روسيا. ويُعَدّ لينين أرسخ أصالة في هذه النقطة بل طوّر «العلم» الماركسي بأكبر قدر من الأمانة والحرية معاً، وكفّ (بخلاف «الاتباعيين») عن قصر الديالكتيك حصراً على محض نزعة آلية. فلينين يعرف حق المعرفة أن الموجيك الروسي ليس حاملاً لرسالة ثورية كما كان يؤكد الشعبيون narodniki. ولم توهمه زيادة على ذلك إصلاحات الوزير ستوليبين التي، أدّت، بعد محاولة «تأميم» الأرض بغية تخصيصها للفلاحين وجعلهم ملاكين صغار، إلى تفاوتات صارخة لصالح بعض «الكولاك» وإلى شقاء آخرين كثر. وأدرك لينين بالمقابل أن الثوريين يستطيعون، في مرحلة أولى، أن يحققوا مع جميع الفلاحين «ديكتاتورية ثورية- ديموقراطية للبروليتاريا والطبقة الفلاحية» عن طريق عرض «القسمة السوداء» الشهيرة للأراضي عليهم. وعرف لينين أن أكثرية الفلاحين سيرفضون، بعد انتهاء هذه المرحلة، المضي إلى أبعد من ذلك، بيد أنه يجب على البروليتاريا حينئذ أن تستند إلى أفقر الفلاحين ضد أولئك الذين أثروا عن طريق قسمة الأراضي[1].

---

(1) يبدو أن فكر لينين، في الواقع، غالباً ما تأرجح في السنوات 1905-1907 بين هاتين المرحلتين ولاسيما حول تقطعهما. فهو قد فكر بسيرورة مستمرة في «الصلة بين الاشتراكية- الديموقراطية والحركة الفلاحية»، أيلول 1905. ويبدو أنه توقع مرحلتين يفصلهما نوع من التوقف في «تاكتيكا الاشتراكية- الديموقراطية» (1907). أما في مؤتمر باكو في عام 1920، بدا أن لينين والحزب الشيوعي قد فكرا بإمكان ثورة اشتراكية توجهها الطبقة الفلاحية الفقيرة.

3- على شفا الماركسية :

الديموقراطية والاشتراكية عند جوريس

كان نفوذ الماركسية ومكانة الاشتراكية- الديموقراطية الألمانية التي تجسدها، ابتداء من السنوات 189-1900، كبيرين إلى درجة يكاد ينتسب فيها عملياً جميع الاشتراكيين الأوروبيين إلى كارل ماركس إلى هذا الحد أو ذاك.

وفي الواقع، إن الكثير من هؤلاء الاشتراكيين (لاسميا خارج ألمانيا والنمسا) إنما يعرفون عن بعد كبير فكر ماركس. وهم يستبعدون من مذهبه عناصر ذات أهمية أولى- بصراحة أحياناً وضمنياً أغلب الأحيان- ويكفيهم، عندما لا يكونوا هم ذاتهم مفكرين مذهبيين، أن تكون الماركسية «الـ» اشتراكية «المتقدمة» أكثر ما تكون.

وهم، بالمقابل، يضيفون إلى ماركس عن وعي أو عن غير وعي. ويضعون فوق ماركسية سطيحة جداً مثالية ديموقراطية كان ماركس قد انتقدها انتقاداً مراً ورفضها.

وأمثل حالة على هؤلاء الاشتراكيين الذين هم على شفا الماركسية تأتي في فرنسا حالة جان جوريس Jean Jaurés.

لا يفصل جوريس (1859-1914) بين اشتراكية وديموقراطية. فاشتراكيته قبل كل شيء[1] نزعة ديموقراطية اشتراكية. وتبدو الجماعية le collectivisme في نظر جوريس كأنها مضادة للاشتراكية. وفي رأيه، «إن الاشتراكية هي التوكيد الأسمى للحق الفردي. ولا شيء فوق الفرد». ويتابع قائلاً: «فالاشتراكية هي النزعة الفردية المنطقية والكاملة. تكمّل الفردية الثورية بتوسيعها» (الاشتراكية والحرية، مقال منشور في «مجلة باريس»، 1 كانون أول 1898).

---

(1) مثل اشتراكية ليون بلوم الذي يرجع دائماً إلى جوريس.

وترتبط الاشتراكية، عند جوريس، بذكريات الثورة الفرنسية ارتباطاً وثيقاً (راجع كتابه «التاريخ الاشتراكي للثورة الفرنسية»). فهو يتحدث، في عام 1890، عن «اشتراكية واسعة حقيقية إنسانية تضمنتها الثورة الفرنسية» («رفاقنا الاشتراكيون الألمان»، 25 شباط 1890). ويؤكد: «إن الاشتراكية وحدها هي التي ستضفي على إعلان حقوق الإنسان معناه كله والتي ستحقق الحق الإنساني».

فاشتراكيةِ جوريس- شأن راديكالية إدوار هيريو- اشتراكية التوفيق. إنها تنوي التوفيق بين الاشتراكية والحرية («إن الاشتراكية، في كل مكان نُظّمت فيه كحزب، إنما تعمل باتجاه الحريات الفردية والحرية السياسية وحرية التصويت وحرية الضمير وحرية العمل...»)؛ كما بين الوطنية والنزعة السلمية (في سلمية جوريس، راجع أدناه فقرة 3، ص750).

وهكذا لا يقبل جوريس دون تحفظات كثيرة مفاهيم مثل صراع الطبقات أو ديكتاتورية البروليتاريا. ولقد تطور فكره في هذه النقطة لأسباب ليس التاكتيك بغريب عنها. غير أن النصوص التي كتبها نحو عام 1890 تحدد له موقعاً بعيداً للغاية عن الماركسية، فلقد كتب في 28 أيار 1890 قائلاً: «لا تتوخى الاشتراكية الحقة قلب نظام الطبقات؛ إنها تريد صهر الطبقات في تنظيم للعمل سيكون أفضل للجميع من التنظيم الحالي». ويواجه «القادة»، الذين يقصرون الاشتراكية «من خلال كلمات طعن عنيفة وجوفاء» على مذهب طبقي حصراً، بِـ«المذهب الاشتراكي الحق» كما صاغته مختلف العقول مثل لوي بلان وبرودون وفورييه.

كان يستطيع جوريس أن يفهم ماركسيين «كنطيين- جدد» مثل برنشتاين، على سبيل المثال. وحتى كان يمكن أن يقوم اتفاق سطحي بينه وبين ماركسيني اتباعيين، مثل كاوتسكي ويلهيم ليبكنخت بسبب الاعتدال الواقعي عند هذين. ويكفي بالمقابل أن نرجع إلى منهج ماركس الصارم ونقده للديموقراطية وللثورة الفرنسية حتى نتأكد من أن جوريس لم يكن ماركسياً. الأمر الذي يميز «الاشتراكية الفرنسية» من عام 1900 إلى عام 1914، على وجه التحديد، حيث تعايش تيار جوريس مع تيار جيسد الذي كان ماركسياً.

2- وسائل عمل الثورة والاشتراكية

1- العمل السياسي القانوني والبرلماني

أ- قانونية الاشتراكيين الألمان

لقد كتب أنجلز في عام 1895، في «مقدمته» لكتاب كارل ماركس «صراع الطبقات في فرنسا» (راجع أعلاه)، ما يلي: «إننا نزدهر، نحن «الثوريين»، «الانقلابيين» بالوسائل القانونية أكثر بكثير مما نزدهر بالوسائل غير القانونية وبالانقلاب».

وكان قادة الاشتراكية- الديموقراطية الألمانية مقتنعين بذلك اقتناعاً تاماً. ولهذا السبب قبلوا بروح «قانونية» أكثر فأكثر.

وعلى أية حال، بقيت روح «لاسالية» في أوساط ألمانية عديدة، رغم الهزيمة النهائية لزمرة تلامذة لاسّال (أنصار اشتراكية الدولة على الدوام). وسرعان ما ألغيت من جهة أخرى القوانين الاستثنائية التي اتخذها بسمارك ضد الاشتراكيين الألمان وشهدت الاشتراكية ـ الديموقراطية، شأن النقابات، نجاحات تنامت بسرعة: فكان من المتعذر أن لا يُستَغَلَ هذا الوضع الذي كان يتيح إذ ذاك الاستشفاف في أجل قصير بقدر كاف للفترة التي لن يمكن فيها للإمبراطور أن يتحاشى وجود وزراء اشتراكيين.

وما كان يجب، من أجل التوصل إلى ذلك، أن تجري «المراوحة» بهذا القرب من الهدف؛ بل وجب قطعاً كسب ثقة ناخبين جدد من الطبقات الوسطى والمثقفين والفلاحين. ولا يمكن والحالة هذه أن تكون المسألة مسألة «ثورة» أو ثورة عنيفة على أي حال، عندما نأخذ بعين الاعتبار العقلية الألمانية الشديدة الاحترام للنظام القائم ونقيم وزناً لسياسة الحكومات في الإصلاح الاجتماعي (التي استقبلتها بحماسة دوائر واسعة للغاية في المجتمع الألماني).

وكانـت تُطْـرَحُ المـسألة في ألمانيـا علـى الأخـص لأن الاشـتراكية-الديموقراطية ههنا كانت آنذاك قويـة جـداً ولأن الدولـة الألمانيـة، المتقدمـة للغاية على جميع الـدول الأوروبيـة الأخـرى، كانـت تطبـق آنـذاك سياسـة «اشتراكية الدولة».

بيد ان المسألة، بقليل من التأخير وفي شكل أقـل حـدة، قـد طُرِحـت كـذلك في بلجيكـا وفرنـسا والنمـسا (الـتي كـان يجـاهر فيهـا كـارل رينـر Karl Renner بالقضايا نفسها التي أعلنها الاشتراكيون الألمان).

د- وزراء اشتراكيون؟

كان قبول «الوسائل القانونية» في نظـام برلمـاني يَطْـرح طرحـاً واقعيـاً مسألتين لازمتين: التحالف الانتخابي والتاكتيكي مـع الأحـزاب البورجوازيـة واشتراك الاشـتراكيين في حكومـات «بورجوازيـة». وأثـارت المـسألة أشـد الخلافات في فرنسا (نظراً لتعدد الأحزاب).

ففي عام 1899، لم يكن الحزب الاشتراكي موجوداً بعد، إلا أنه كانت هنالك جماعات اشتراكية مختلفة؛ وكان هناك على الأخـص بعـض النـواب الاشتراكيين في «المجلس» (منضوين في «الاتحاد»). والحـال أن أحـدهم، وهـو مـيلليران Millerand، دخـل في وزارة فالـديك- روسّـو Waldeck-Rousseau. ويا لها من ضجة غريبـة! إذ أصـدر الجيـسديون بيـان احتجـاج وتفجّر «الاتحاد». وقـدّم جـول جيـسد Jules Guesde اقتراحـاً إلى الأمميـة الثانية في المؤتمر المنعقد في باريس في السنة التالية، كان يطلب فيه، مُعَمِّماً قضية ميلليران، الإدانة المطلقة للنزعـة الإصـلاحية ولمـشاركة الاشـتراكيين الوزارية. وأُبعِد هذا الاقتراح لصالح مشروع قرار قدّمه كاوتسكي، وهو قـرار أكثر مرونة، أخضع الاشتراك في الوزارة إلى موافقة الحزب (في البلـد الـذي كان يوجد فيه حزب...) وحدّد أن هذا الاشتراك لا يمكن عدُّهُ سـوى مجـرد وسيلة اضطرارية عارضـة واسـتثنائية. بيـد أن الاشـتراكيين ـ الـديموقراطيين

الألمان نجحوا بإدانة الإصلاحية والاشتراك في الوزارة في مؤتمر الأممية المنعقد في امستردام (1904) رغم جهود النمساوي ادلر Adler وباليجيكي فاندرفيلد Vandervelde.

ولقد تشكل في السنة التالية في فرنسا الحزب «الاشتراكي الموحّد» (المسمّى «الفرع الفرنسي للأممية العمالية» .S.F.I.O). وكان لابد له، حتى الحرب في عام 1914، أن يذعن إلى التحريم المعلن في امستردام... ولكن ليس من غير أن يتخلى عنه بعض نوّابه لهذا السبب بالذات.

2- الحزب أداة ثورية

كانت هناك مسألتان- مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً- تشكلان موضع خلافات، هما:

- علاقات الحزب الاشتراكي بالنقابات؛

- هل يجب على الأحزاب الاشتراكية أن توحد جميع الاتجاهات الاشتراكية كي تقوم بعمل انتخابي واسع؟ أو هل يجب عليها أن لا تضم سوى أولئك الذين يقبلون المذهب الماركسي؟ أو هل ينبغي، بالأحرى أيضاً، داخل الـ«معسكر» الماركسي، أن تكون أداة قليلة من حيث العدد، ولكن موحدة الغاية، ومنضبطة وقوة ثورية خالصة أطلاقاً؟

أ- حزب ماركسي كبير يسيطر على النقابات: في ألمانيا

كانت تلك هي الصيغة الألمانية. إذ لم تضم الاشتراكية- الديموقراطية الألمانية رسمياً سوى ماركسيين قبلوا برنامجي غوطه وايرفورت اللذين كان قد سهر ماركس وأنجلز ذاتهما على إعدادهما (1875 و1891).

إلا أن هذه الوحدة الإيديولوجية الظاهرية كانت تجيز في الواقع، وعلى الأخص ابتداء من عام 1900، اختلافات عديدة (فعلى سبيل المثال لم يُقْصَ

برنشتاين من الحزب بتاتاً؛ وتعايش في ببيل وكارل ليبكخنت (ابن ويلهيلم) مع معتدلين شأن كاوتسكي وشيدمان Scheideman).

وكان يسعى الحزب صراحة أن يجمع أوسع ما يمكن لا من المناضلين فقط، بل أيضاً من المنضوين وحتى من المتعاطفين: وهذا ما كان يصنع قوته، الوازنة نوعاً ما.

وكان التنظيم النقابي العمالي الألماني الرئيس، دون أن يقيم صلات منظمية بالحزب، ذا نزعة اشتراكية من الناحية الرسمية وكان في الواقع يسير في فلك الحزب.

ب- حزب توفيق: الحزب الاشتراكي الفرنسي

إن «الفرع الفرنسي للأممية العمالية» S.F.I.O.[1]، أعلن، منذ تشكيله، إرادته في احترام الاستقلال الذاتي الكلي للحركة النقابية حيال أي تنظيم سياسي. ولم يوضح هذا الأمر موضع بحث بتاتاً على نحو جدي. وإن كانت الاتصالات مألوفة (على الأخص ابتداء من أمانة سر ليون جوهر Léon Jounhaux)، ما كان هنالك البتة صميمية ولا دعم انتخابي.

لقد تشكل «الفرع الفرنسي للأممية العمالية»، في عام 1905، بعد صعوبات عديدة، من اتحاد بين البلانكيين (ادوار فايان)، والجيسديين (الماركسيين)، والإمكانيين، والأليمانيين (الثوريين) وشخصيات مختلفة منها بريان Briand (القادم من الفوضوية- النقابية) وجان جوريس.

ولم يتمتع الحزب الاشتراكي الفرنسي .S.F.I.O بوحدة إيديولوجية بتاتاً، بسبب هذه الأنساب المتعددة، ولأن هذا الحزب ما كان يستطيع أن يسْتند إلى حركة نقابية قد منحت نفسها هي ذاتها إيديولوجيا تتميز بالرغبة بأن لا يكون لها إيديولوجيا.

---

(1) أو الحزب الاشتراكي الموحد أو الحزب الاشتراكي الفرنسي (المترجم).

ولقد توصل الحزب الاشتراكي الفرنسي على أية حال في عام 1914 إلى نجاحات انتخابية رائعة، تارة في المعارضة، وتارة في نصف مشاركة حييّة (كان جوريس أقوى من وزير لكونه زعيم المجموعة من «اتحاد اليسار» الأكثر عدداً أو الأوفر تماسكاً). إلا أن هذا الحزب وقد استغرقته اللعبة البرلمانية تمام الاستغراق ذلك أن هذه اللعبة لم يكن يوازنها دعم نقابي قوي. وكان يمكن للحزب الاشتراكي الفرنسي الذي لا هو ماركسي ولا ثوري، أن يدعي بحق بأنه كان مفيداً للعمال، ولا غنى عنه للدفاع عن الجمهورية، وضرورياً للكفاح ضد دعاة الحرب الفرنسيين.

ج- لينين والشق «البلشفي»

لقد تشكل حزب اشتراكي- ديموقراطي روسي في منسك Minsk في 3 آذار 1898، وما كاد يتشكل حتى توقف عن النهوض بأي دور. بيد أن مجموعات ثورية مختلفة لا رابطة بينها كانت تنتسب إليه (منها الـ«بوند» اليهودي).

وكانت أهم جماعة من المحرضين والمنظرين الروس مشتتة في المهجر في بداية عام 1900، وهي تشمل: بليخانوف Plekhanov واكسارود Axelrod ومارتوف Martov ودان Dan وفيرا زاسوليتش Vera Zassoulitch. وانضم إليها لينين Lenine، وهو أصغر منهم، وحاول في روسيا أولاً ثم في المنفى فيما بعد أن يعيد تشكيل الحزب الاشتراكي- الديموقراطي الروسي انطلاقاً من هذه الجماعة. وكان يدير في الواقع جريدة الحزب (الشرارة Iskra) ونشر عام 1902 كرّاسه «ما العمل؟».

ونشب نزاع بين لينين وبين سابقيه منذ عام 1903 في المؤتمر الذي عُقِدَ في لندن، لا حول البرنامج بل حول طبيعة الحزب وتنظيمه واستراتيجيته. فانتصر في لندن لينين (الذي أيده بليخانوف الذي أمل أن يحرّك المُوَفِّقين بعد لأي): ومن هنا تأتي اسم «البلاشفة» الذي سُمّي به اتجاهه (الأغلبية). إنه

انتصار سرعان ما انقلب على أية حال، بحيث أن أولئك الذين دُعوا بالـ«مناشفة» (الأقلية) كانوا حتى عام 1917 الأغلبية في واقع الأمر إبان ما يقرب من جميع المؤتمرات التي حاول فيها الشّقان أن يتحدا أو أن يجتمعا.

وكان الشق المنشفي، مقتنعاً أكثر من أي وقت مضى بأنه يجب أن تسبق الثورة البورجوازية الليبرالية في روسيا بالضرورة ثورةً بروليتارية اشتراكية، كان ميالا بالطبع إلى أن يوكل إلى الحزب الاشتراكي دور قوة دعم للأحزاب الليبرالية (حلفاء مؤقتين بداهة). وبالتالي كان في نظرهم من الضروري أن يستطيع الحزب الاشتراكي أن ينهض بهذا الدور، وتوجب من أجل ذلك أن يكون حزباً كبيراً، ذا لهجة معتدلة نسبياً، وساعياً لأن يجمع حول مناضليه دائرة واسعة من المتعاطفين. والنتائج الطبيعية لذلك: لا عمل عصياني مسلح، وحرية اتجاهات في الحزب وديموقراطية داخلية، وإلخ.

د- الحزب، نخبة ثورية

أما لينين، فهو يريد أن يجعل من الحزب أداة ثورية دائمة، قادراً على جميع الرياضات التي تفرضها الظروف. إذ قلما تهمه قوة عدد الحزب (صفوة الثوريين الروس في المهجر أو في سيبريا أو في العمل السري). وقلما يغريه المتعاطفون: هؤلاء الثرثارون. بيد أنه يجدر التوضيح بأن لينين مع ذلك لا يستسلم بتاتاً إلى رومانسية «الأقلية الفعّالة». فهو يفصح بوضوح عن ذلك في كراسه «ما العمل؟». ولا يثق بمحاولة الاغتيال الإرهابية عند «الاشتراكيين-الثوريين» (الفوضويين العدميين) إلا أنه يعلم بأنه في مواجهة «البوليس السياسي» الرهيب (Okrana) إذا أردنا حقاً نقل الرسالة والأسلوب الثوريين إلى الجماهير الروسية، لابد من حزب مُكوَّن من «الثوريين المحترفين»، المتمرّسين بجميع أساليب العمل، الأذكياء والأشداء، المنظّرين ورجال العمل. وعلى هذا الحزب إضافة لذلك أن يقصي بلا شفقة من صفوفه جميع الخونة والدهماويين. ويجب أن يكون حزباً مركزياً ومنضبطاً.

ويعترض لينين هكذا لا على المناشفة فحسب، بل أيضاً على «اليساريين» الذين يتحلقون على وجه الخصوص حول بوغدانوف Bogdanov ولوناتشارسكي Lounatcharski، وبقدر أقل حول روزا لوكسمبورغ. ذلك أنه كان يصدم هؤلاء، الذين يعارضون بليخانوف وأصدقاءه أيضاً، الصلابةُ والانضباطُ القاسي اللذان كان يتطلبهما لينين من الحزب. وكانوا يلحّون من جهة أخرى على عمل الجماهير التلقائي ويثقون أكثر في حدوس هذه الجماهير. بينما كان يرى لينين في هذه النزعة اليسارية «مرض الشيوعية الطفولي» ويتهم «اليساريين»، مبيناً أن الضدين يلتقيان، بالوصول إلى النتيجة نفسها التي يصل إليها المناشفة: ألا وهي تجريد الثورة[1] من سلاحها.

ووصل الأمر ببعض هؤلاء اليساريين كذلك أن رغبوا في أن يُغْلَقَ الحزب أمام المثقفين. فعارض لينين ذلك بزخم. إذ أن «الثوري المحترف»، في نظره، رجل لا يُنْظَر إلى أصله من بعد، ذلك أنه مستغرق في مهمته كل الاستغراق.

ويأتي ذلك الثوري المحترف، المتمرس بالعمل السرّي، وبعد أن تَمَثّل معارف نظرية يدري كيف يقرنها بالممارسة، لينشّط الحركة العمالية من الخارج. وهو يمكن أن يكون متحدراً منها، ولكن يجب أن لا يخشى الحزب فرز عامل ثوري صالح عن وسطه لكي يتعهده ويكرسه للعمل الثوري. أما بخصوص المنظمات النقابية، فيجدر بالحزب أن يستخدمها وينظمها عند الحاجة ويقويها على الدوام، إلا أنه يجب أن لا يدعها تقع في «نقيصة» النزعة النقابية- العمالية (على الطريقة الإنكليزية) أو في النقابية الثورية «على الطريقة الفرنسية».

(1) إن هذا لاتهام، السخيف في الظاهر، بأن يكون المرء «يسارياً» و«يمينياً» معاً، الذي ما أكثر ما استخدم في موسكو فيما بعد، ليبدو استعادة مسرفة لهذا الأسلوب الجدالي الذي غالباً ما استخدمه لنيين.

ولا يدين لينين النزعة العمّالية و«البرلمانية» فحسب (تلك التي جعلها الوضع الروسي وهمية)، بل يدرك على الأخص حق الإدراك أن «الوعي الطبقي» لا ينشأ على نحو آلي من شرط البروليتاريا وحده. ولا يسقط، عن طريق الدور الذي عيّنه للحزب، في نزعة إرادية مجرّدة، لأن هذا الحزب يقود العمل الثوري، إنما باتباع سيرورة واقعية.

أما تروتسكي Trotsky فلقد أظهر، في كل هذا الجدال، نزعة انتقائية واسعة (كان يأخذ عليه لينين في هذه الفترة بأنه لم يكن له أي رأي ثابت). ومع أنه كان نصير حزب واسع كالمناشفة، ويقبل بالاتجاهات فإنه لم ينضو إليهم. وكان يقترب، في نقاط أخرى، من روزا لوكسمبورغ. وأخيراً كان يشاطر لينين ازدراءه للحركة النقابية(ازدراء أعظم أيضاً).

ويجدر أن نضيف أن انتقائية تروتسكي هذه كان يتقاسمها جميع الماركسيين المقيمين في روسيا. أما لينين، فلقد تحالف جميع أقطاب الماركسية الأممية ضده مثل: كاوتسكي، وروزا لوكسمبورغ وبيبيل، وليكنخت، وإلخ.

3- وحدة الاشتراكية تجاه الحرب والسلام

1- «تأميم» الأحزاب الاشتراكية.

أ- الأممية الثانية

انطفأت الأممية الأولى، كما رأينا، نتيجة خصومات بين الماركسيين والباكونيين.

وفي باريس عام 1889 انعقد في وقت واحد مؤتمران أمميان متنافسان، جمعا منظمات اشتراكية وعمالية مختلفة. ولكن الأممية الثانية تأسست في بروكسل عام 1891. وتأثر هذا التأسيس بهيمنة الاشتراكية- الديموقراطية الألمانية والنزعة الماركسية.

وكانت الأممية تَعدّ الأممية أن مهمتها الأولى تكمن في تنمية روح التضامن الأممي بين المنظمات المشتركة. وكانت تحاول زد على ذلك أن تشجّع في جميع البلدان تشكل حزب سياسي وحيد (نجحت في ذلك بالنسبة لفرنسا) وأن تضمن وحدة معينة في إستراتيجية هذه الأحزاب الاشتراكية المختلفة. وعلى هذا النحو كانت تكرس الجزء الأعظم من مؤتمراتها (لندن، 1896؛ باريس، 1900؛ امستردام، 1904)، على محاولة صياغة توصيات عامة في بعض المشكلات التي أثارتها على وجه الخصوص الأحزاب الاشتراكية الفرنسية والبلجيكية والهولندية، مثل: الإلزام في العمل السياسي، والإصلاحية، والاشتراك الوزاري.

وأفلحت الأممية بتزويد نفسها ببداية تنظيم دائم (مقر في بروكسل) لم يتمتع مع ذلك سوى باختصاصات إدارية بحتة.

بيد أن الأممية كانت توهم الناس بدوي اتخاذها للمواقف وطابعها الأممي والموحد حقاً وبنفوذ الأحزاب الاشتراكية الكبيرة التي كانت تتمثل فيها.

ب- الاشتراكية والقومية

كان مذهب الأممية الرسمي الأممية البروليتارية. وكان العدو الذي يجب قتله الإمبريالية الرأسمالية المتحالفة مع النزعة العسكرية.

أما في الواقع فلقد برزت اتجاهات مختلفة للغاية في مختلف الأحزاب الاشتراكية الوطنية. فالإيديولوجيا الرسمية كانت تبشر بأن تقدم الديموقراطية- وأكثر من ذلك أيضاً تقدم الاشتراكية- إنما يؤدي لا محالة إلى تطور نحو السلمية. في حين أن الواقع لم تثبت ذلك بتاتاً.

لا شك أن قضية دريفوس في فرنسا التي جمعت الجمهوريين الليبراليين والاشتراكيين قد انتهت بهزيمة النزعة العسكرية. ولكن في بريطانيا العظمى، كان الليبراليون الجدد إمبرياليين أكثر بكثير من المحافظين القُدماء وحتى أن الفابيين أنفسهم (وعلى رأسهم برنارد شو Bernard Shaw) قد برهنوا، إبان حرب البوير، على أنهم قوميون وإمبرياليون (حول المدرسة الفابية راجع أدناه).

وفي النمسا، جاهر كارل رينر Karl Renner (1870-1950)، زعيم أحد اتجاهي الحزب الاشتراكي، بنزعة الجرمانية الجامعة التَمَثُّلِيّة والإلحاقية حيال القوميات الدانوبية: إذ كان يؤيد أن قضية الاشتراكية في النمسا تتطابق مؤقتاً مع ديبلوماسية الهابسبورغ، كما جاهر أوتو باوير Otto Bauer ذاته بأن الأوليّة الأخلاقية التي توازن السيرورة الديالكتيكية للتحولات الاقتصادية إنما هي الوعي القومي. وبالعكس في هنغاريا كان المنظِّر الماركسي أروين شابو Erwin Szabo، ملتقياً بوحي كوسوت Kassuth، يُمَجِّد نزعة قومية شعبية مجرية. وفي روسيا لم تربك سياسة القيصر ذات النزعة السلافية الجامعة والمضادة- للنمسا معظم المناشفة ولا يليخانوف ذاته؛ أما الشق البلشفي (وتروتسكي) فلقد ظلوا وحدهم أوفياء لنزعة أممية جذرية.

ولقد حاولت روزا لوكسمبورغ، في كتابها الكبير «تراكم رأس المال»، بعد أن توقعت احتقان الرأسمالية الألمانية المحتوم وابتلاع المجال غير

الرأسمالي من قِبَل القوى الرأسمالية، حاولت أن تقنع جميع الاشتراكيين الأوروبيين (والألمان على وجه الخصوص) بأن الحرب الدولية التي تسبب خراب الدول الرأسمالية وزوالها حرب محتومة. وفي النتيجة، من الحماقة أن يسعى الاشتراكيون إلى تسويات ما بين أملهم في الثورة وضرورات «الدفاع الوطني»: إذ لابد أن يفنى كل شيء؛ وليس للمسألة القومية أية أهمية قطعاً. وعلى البروليتاريا، المتضامنة عبر الحدود، أن ترفض حتى حيادها بالنسبة للأمم وأن تتهيأ، على نحو جماعي، لتحوّل الحرب الإمبريالية إلى حرب أهلية في اللحظة المناسبة.

وافق لينين على هذا الشعار الأخير، غير أنه على العكس قد عَدَّ أن المسألة القومية ذات أهمية رئيسة أو يمكن أن تغدو كذلك في بعض الظروف. وأعد بهذه المناسبة نظريته في نمو المجتمعات اللامتساوي وأعلن أن المطالبة القومية يمكن أن يكون لها مضمون ثوري واقعي، بالنسبة لبعض الشعوب، وأنها ترتبط حينذاك (لا بمقتضى استخدام تاكتيكي، بل على نحو حقيقي) بصراع الطبقات ضد سيطرة إمبريالية. وبالتالي، إن حدثت حرب إمبريالية، على الحزب الثوري في البلد الذي تُطْرَح فيه المسألة القومية أن يشارك في حركة التحرر القومي بإعطائها مداها كحرب أهلية ثورية.

وفي ألمانيا، كانت هناك فوارق داخل الاشتراكية ـ الديموقراطية. إذ مثل بيبيل (السلمي مع ذلك) الاتجاه القومي المعتدل. وقاد شيدمان (1865-1939) ونوسك (1866-1946) نحو عام 1912 اتجاهاً أكثر شوفينية بكثير، وإصلاحياً على أية حال. وتحاشت أغلبية الاشتراكيين- الديموقراطيين، وبينهم كاوتسكي، المشكلة على وجه الخصوص، وحاولت أن توفق بين «الوطنية» و«الأممية». وكان لب المشكلة، في نظرهم، قلما يعني اتخاذ قرار حول القومية ومع السياسات القومية أو ضدها أقل بكثير مما يعني جعل الحرب متعذرة.

وكانت تلك هي موضوعات جوريس الكبيرة كذلك.

2- الاشتراكية والحرب

درست جميع مؤتمرات الأممية الثانية، ابتداء من عام 1907 (مؤتمر شتوتغارت)، الوسائل التي تستطيع بها الأحزاب الاشتراكية والمنظمات النقابية أن تحول دون تهديدات الحرب التي تراكمت على أوروبا.

وتجابه اتجاهان حتى عام 1914، على أي حال إن وضعنا جانباً قسماً أقلياً للغاية، تكوَّن من البلانكيين والنقابيين- الفوضويين، المضادين- للنزعة العسكرية والسلميين إلى حد التطرف (غوستاف هيرفي: الناطق باسمهم).

كان يمثل الاتجاه الأول الفرنسي جول جيسد (1845-1922) والألماني ببيبل (1840-1913). وعدّا الجهد الخاص ضد الحرب أمراً مسرفاً: إذ لابد أن ترتبط هذه المشكلة (وتخضع) بالمشكلة العامة للنضال الاشتراكي ضد الإمبريالية، وضد النزعة الاستعمارية وضد الجيوش الدائمة، وإلخ. ولا يقر بالتالي أنصار هذا الاتجاه بشعار الإضراب العام في حالة التعبئة. وانضوى مؤتمر كوبنهاغن في عام 1910، على الجملة إلى هذا الموقف، واقتصر على دعوة الاشتراكيين إلى النضال ضد الحرب بشتى الوسائل التي يمكن استخدامها حسب الأوضاع المحلية.

وكان يُمثِّل الاتجاه الآخر (الذي انضم إليه كاوتسكي، على الأقل لفظياً) بعض الاشتراكيين البريطانيين (منهم كيرهاردي Keir Hardie)، ولكن على الأخص جوريس.

أ- السلمية الديموقراطية (جوريس)

يحب جوريس ويحترم الوطنية التي «ترجع، بجذورها نفسها... إلى فيزيولوجيا الإنسان» («الجيش الجديد»، ص448). فالوطنية تنسجم مع النزعة الأممية كما تتفق الاشتراكية مع الليبرالية الجمهورية: ومفتاح هذا التوافق (وأكثر: هذه المماثلة) إنما هو الديموقراطية. وكذلك، يعرض جوريس، في كتابه «الجيش الجديد» خطة كاملة لجعل الجيش جيشاً ديموقراطياً يغدو شعبياً

وقومياً على هذا النحو. ويحسب جوريس أنه يصبح صعباً على الحكومات غاية الصعوبة أن تقوم بسياسة عدوانية بمثل هذا الجيش: إنه نموذج الجيش الدفاعي (يفكر جوريس على الدوام بعام 1792).

والحال، إن الاشتراكية الفرنسية، بخلاف الاشتراكية الألمانية المتعسكرة والتي نشأت عن النهوض الصناعي الألماني العجيب (الناتج هو ذاته عن نزعة توجيه الدولة)، قد تمثلت النزعة الجمهورية الليبرالية القديمة كلها؛ ونشأت حقاً قبل العصر الإمبريالي بكثير. وأكثر من ذلك إنها كانت قد برهنت لتوّها إبان قضية دريفوس أنها تغلبت، ومعها الأمة كلها، على النزعة العسكرية بفعل تعلقها بالديموقراطية. فالنتيجة واضحة إذن: ألا وهي أن الاشتراكية الفرنسية أفضل سد ضد جنون ألمانيا الحربي. ويعود إلى الاشتراكية الدولية إذن أن تساعد الاشتراكية الفرنسية على حفظ السلام. وحسب رأي جوريس، تستطيع الحركة الاشتراكية الأممية مساعدة السلميين الفرنسيين بطريقتين، هما:

- أن تتبع الطرق الديموقراطية والوطنية والسلمية للاشتراكية الفرنسية؛

- أن تُدْخِل في المذهب الاشتراكي موجبَ النضال ضد الحرب بالوسائل كافة، بما فيها الإضراب العام والعصيان المسلح.

ب- فشل الأممية الاشتراكية

بيد أن هذه الاقتراحات قد تم رفضها في الأممية على الدوام لصالح قرارات «ملتبسة». ههنا افتقد جوريس التبصر. ذلك أنه على أية حركات اشتراكية يُعتَمد في سبيل القيام بالعمل الذي نادى به جوريس؟ إذ لم يَبْقَ، بماأن فرنسا خارج البحث، (كيما لا نتحدث إلا عن الأمم الأوروبية الكبيرة) سوى بريطانيا العظمى (التي كانت فيها الحركة الاشتراكية ضعيفة للغاية) وألمانيا والنمسا وروسيا. فالاشتراكية الروسية بدت غير قادرة على تقديم أي مساعدة. أما الأحزاب الاشتراكية- الديموقراطية في النمسا وألمانيا، فقد كانت بعيدة للغاية عن أن تنضم إلى قضايا جوريس. ورفضت أولاً أن تجعل

من النضال ضد الحرب مسألة مذهب اشتراكي. وأكثر من ذلك، قد رفضت على الدوام، في ما يخص وسائل النضال الواقعية، أن توصي بالإضراب العام. ولقد أنذر بعضهم (ببيل وليبكنخت) بأمانة بأن الطبقة العاملة الألمانية، في حالة الحرب، «ستتبع كرجل واحد»: فهي في جملتها كانت ترضيها مشروعات غليوم الثاني في الاستيلاء على الأسواق الاستعمارية من أجل الصناعة الألمانية. وأخيراً، كانت هناك زمرة لا يمكن إهمالها بين البرلمانيين الاشتراكيين مفرطة في نزعتها القومية.

ما كان يُمكن لجوريس أن يجهل ذلك. بيد أنه فضل حتى موته (اغتيل في 31 تموز عام 1914)، أن يتعلل بأوهام، وكان يكفل، في مؤتمرات الأممية، بوصفه رجل توفيق على الدوام، إرادة السلام عند «الرفاق» الألمان.

وجب الرضوخ، في اجتماع الأمانة الدائمة للأممية في بروكسل، في 29 تموز 1914، أمام الحقيقة الواضحة: لن يكون هناك من إضراب عام في ألمانيا ولا حتى احتجاج ضد دخول النمسا وروسيا ثم ألمانيا في الحرب. إذ ذاك، لم يعد للوطنية العزيزة على جوريس من موازن: لقد هوجمت فرنسا وبريطانيا العظمى. بيد أن جوريس كان يحاول، حتى الدقيقة الخيرة، أن يحول دون مالا يمكن إصلاحه. وفي عام 1915، كان يقول كاوتسكي، محاولاً تسويغ الأممية، ما يلي: في وقت الحرب، يغدو كل إنسان قومياً، فلقد خُلقت الأممية لوقت السلم. وعبّرت روزا لوكسمبورغ عن ذلك بسخرية: «يا عمال جميع البلدان، اتحدوا في السلم، واذبحوا بعضكم بعضاً في الحرب». وأسدل الستار على فشل الاشتراكية الديموقراطية الذريع؛ ولكن كان، في هذه السنة 1914 نفسها، هناك 100 نائباً في المجلس لِـ«الفرع الفرنسي للأممية العمالية».

4- الاشتراكية الإنجليزية : الفابيون وحزب العمل(1)

1- اشتراكية نفعية : «الفابيون» الأوائل

لم تَنْمُ حركة ماركسية محلية في الأماكن نفسها التي كُتِبَ فيها «رأس المال»، والتي كان يعيش فيها ماركس وأنجلز وكثير من الماركسيين اللاجئين المشهورين.

بيد أن محاولةقد تمت في عام 1881 قام بها هنري هيندمان (1842-1921) Henry Hyndman، الذي أنشأ اتحاداً اشتراكياً- ديموقراطياً. غير أن الاشتراكية الإنجليزية، المبكرة للغاية في بداية القرن التاسع عشر، ظل يسمها التيار الطوباوي والاهتمامات الأخلاقية والدينية القومية (روسكين Ruskin). أضف إلى ذلك، أن النظريات الاقتصادية لهنري جورج Henry George (1839 ـ 1897) ـ البسيطة جداً ـ قد عرفت رواجاً كبيراً. وانحرف اتحاد هيندمان وانهار انهياراً سريعاً للغاية. وكانت جميع المدارس الاشتراكية خاملة في الواقع.

ولقد أسست مجموعة من المثقفين البريطانيين في عام 1884 الجمعية الفابية (باسم القائد المسوّف المرجئ فابيوس كونكتاتور Rabius Cunctatar). وكان أبرز أعضائها سيدني ويب Sidney Webb (1859-1947) وبياتريس بوتر Béatrice Potter (1858-1943) وج. برنار شو G. Bernard Shaw (1856-1950)، وهـ.ج ويلز H.G.Wels (1866 ـ 1946). وبما أنهم لم يكوّنوا سوى مجموعة من الأصدقاء (لا تخفى الخلافات بينهم) والمحاضرين والدعاة، لم يفكروا بتأسيس حزب البتة (بل كانوا مناوئين لذلك جداً) ولا حتى بتأسيس مدرسة بالمعنى الدقيق. وظفرت دْعاوتهم، التي خدمتها موهبة ج.ب.شو، بنجاح لا ينكر عن طريق نشر «الدراسات الفابية» عام 1889 (وهي مجموعةمقالات ومحاضرات) وبنشر

(1) Labor Party.

مؤلفات ويب الكبيرة ابتداء عن عام 1892. وغدا الفابيون، حسب كلمة بياتريس ويب، «مثقفي الحركة العمّالية».

ولا تدين الاشتراكية الفابية الأولى بشيء للماركسية. ونسبها الوحيد هو نسب راديكالية القرن التاسع عشر والنفعية البنتامية، كما كان يمكن أن يعيد التفكير فيها مثقفو «اليسار» في آخر العهد الفيكتوري. وكان الفابيون يتشبثون تشبث مفكرين مذهبيين حقيقيين برفض «الفلسفة» خارج كل تحديد للاشتراكية؛ وأرادوا أن يحرصوا على لا- فلسفية بنتام. وقادتهم هذه النزعة العملية أيضاً إلى أن لا يتوخّوا سوى الطرق الواقعية التي كان يمكن أن تسلكها الاشتراكية في بريطانيا العظمى.

ولعل نقطة انطلاق «الاشتراكية الإدارية» عند ويب وزوجته ذات دلالة مميزة للغاية. فهما كانا قد بدءا بدراسةتاريخية وتحليلية طويلة للنقابات البريطانية، وتحولاتها وأساليب نضالها وتنظيمها وضغطها. ثم أبرزا، في كتابهما الكبير «الديموقراطية الصناعة» (1897)، أن النقابات والتعاونيات وجدت، في الممارسة، مؤسسات وآليات كان هدفها ونتيجتها اشتراكيين. وكانا، بوصفهما بنتاميين، يعرفان «الاشتراكية»: بأنها الحد الأكبر من المنافع والعدالة والسعادة الممكنة.

إلا أن تحليلهما كان يدفع إلى أبعد من ذلك. فحسب رأيهما، سبق أن استنفذت هذه الأساليب ثمارها وعلى الحركة النقابية لكي لا تراوح في مكانها أو تتقهقر أن تضيف العمل السياسي إلى العمل الاقتصادي. ولا يقوم العمل السياسي، حسب رأي الويب، على تأسيس حزب سياسي بل على القيام بضغط على الدولة، كي تحل من الأن فصاعداً محل «الديموقراطية الصناعية». فلقد ساق التطور مُدُناً عديدة إلى تحويل النقل والإنارة وتوزيع الماء والتعليم، وإلخ... إلى يد البلديات وجعلها جماعية (هناك، حيث كان فيما مضى لابد للجماعات أو للهيئات الحرفية إما أن تنظم نفسها بحد ذاتها أو أن تبرم عقوداً جماعية ما أقسى التفاوض عليها وتكون على الدوام عابرة).

فالتطور نفسه، الذي يتتابع، سيقود الدولة نفسها بالضرورة إلى ضمان إدارة خدمات عامة واسعة ضد البؤس والفاقة، وإلخ... وتنوب على هذا النحو مناب عمل التنظيمات النقابية والتعاونية.

فلقد كان يوجد مستقبل الاشتراكية، على الصعيد العملي، إذن في مستقبل الحق الإداري[1].

ولكن ما الهدف المعيّن لاشتراكية الدولة هذه؟ كان يجيب ويب وزوجته، «صاحبي المذهب النفعي البنتاميين» على الدوام، ما يلي: «وضع حد أدنى قومي للتعليم والصحة العامة والعطل والأجور...، وتطبيق هذا الحد الأدنى بدقة لصالح أصحاب الجور كلهم في جميع فروع الصناعة، في أضعفها كما في أقواها» (الديموقراطية الصناعية).

وبكلمة: مساواة، تأمين، ضمانة على يد الدولة.

فلو لم تكن اشتراكية الدولة هذه، المجردة من أي مفترض فلسفي مسبق، «إيديولوجيا» اشتراكية، فإنها يمكن لها أن تشكل برنامجاً حكومياً. فهي تتضاد مع التقاليد البريطانية بمذهب تدخل الدولة، إلا أنها تتلاءم معها حق التلاؤم بنفعيتها. وقلما كانت تهم، في تلك اللحظة، حركة عمالية ما تكاد تنشأ. وراحت اشتراكية الدولة هذه غداة حرب 1914-1918 تمارس بالضرورة تأثيراً على حزب العمال وهو في تمام نموه يتزايد بقدر ما يمتنع هذا الحزب أيضاً، بأصوله نفسها، عن أية فلسفة. ولكن عند ذاك تقلع «الجمعية الفابية» عن نزعتها العملية الأولى نوعاً ما.

---

(1) يروي إيلي هاليفي الأقوال لبياتريس ويب: «لقد أدخلت إلى معهد الاقتصاد بلندن دراسة الحقوق الإدارية، لأن الحقوق الإدارية تحمل بذرة الاشتراكية الجماعية» (تاريخ الاشتراكية الأوروبية).

2- حزب «عمالي» غير اشتراكي

وكان الحدث الاجتماعي الكبير الذي اكتسح بريطانيا العظمى في السنوات الأخيرة من القرن (1878-1890) يتمثل في «الاتحادية الجديدة». إذ حلت اتحادات الصناعات الكبيرة محل نقابات المهنة. وكانت تتزايد أعدادها بسرعة وأخذت تثق بها النقابات وأفلحت في القيام بإضرابات كبيرة انتزعت عن طريقها، في عام 1889 على سبيل المثال، يوم العمل بثمان ساعات وزيادات ضخمة في الأجور. إلا أن أعضاء «الجمعية الفابية» ظلّوا في الحقبة نفسها مناوئين جداً لتشكيل حزب اشتراكي (ومناوئين لأي حزب).

ما كان شيء من ذلك يشجع على نشأة أي حزب اشتراكي ما (ولا حزب ماركسي على الأخص).

ومع ذلك كان جمهور العمال البريطانيين يملك في هذا الوقت حق التصويت. والحالة هذه لم يكن له من وسيلة أخرى سوى التصويت للحزب الليبرالي أو لترشيحات آيلة إلى الفشل. ولذا كانت إرادة بعض مناطق الاحتشاد الصناعي القوي (حوض كليد على سبيل المثال)، في أن يكون لها نواب عمال، أصلاً للحزب العمالي. فلقد أسس، عام 1888، عامل المناجم الإيكوسي كيرهاردي Keir Hardie (1856-1915) حزب العمل السكوتلندي Scottish Labour Party (الذي شجبه مؤتمر الاتحادات النقابية العمالية). وفاز حزب العمل السكوتلندي بثلاثة مقاعد في انتخابات عام 1892، فاهتم العديد من النقابيين في الحال بهذا الحزب الذي تحوّل إلى «حزب العمل المستقل». ورفض الحزب الجديد أن يُسمّى بالحزب «الاشتراكي» مع أن مقترحاته وبرامجه قد تضمنت مطالبات «اشتراكية» وواجه حزب العمل المستقل هذا هزيمة كاوية في الانتخابات عام 1895.

بيد أن النقابيين، القلقين من ضغوط أرباب العمل الناجحة على البلديات في عام 1899 تخطوا تردد قادة مؤتمر الاتحادات- العمالية النقابية وشكلوا «لجنة من أجل التمثيل العمالي» (وكان أمين السر فيها ج. رمزي

مكدونالد J.Ramsay Mac Donald، الوزير الأول المقبل). ولقد صنعت إرادة المقاومة نجاح الـ«لجنة من أجل التمثيل العمالي» التي عملت على انتخاب ثلاثة عمال في عام 1903. وتم انتخاب 53 نائباً عمالياً في الانتخابات العامة لعام 1906.

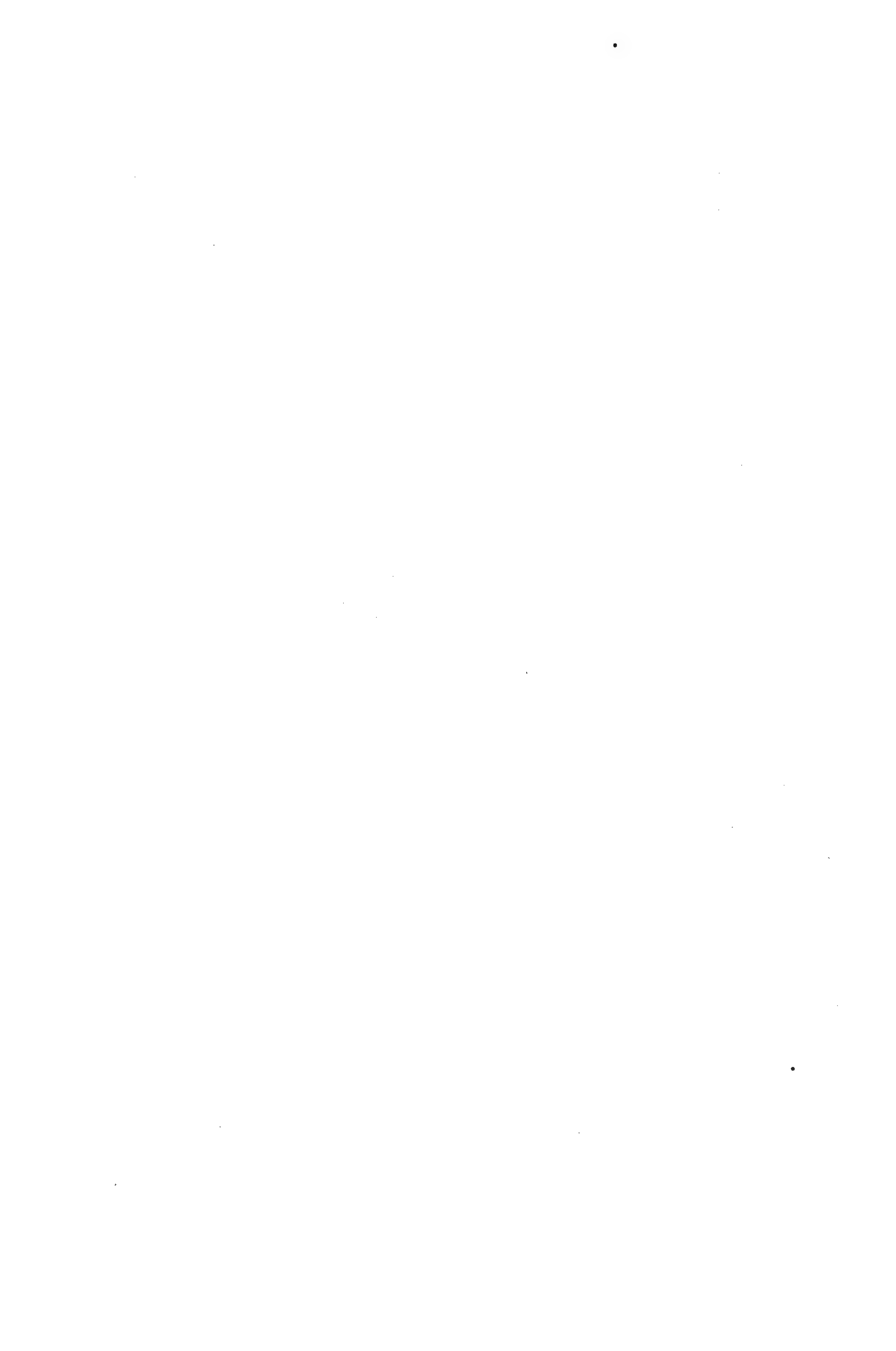
إلا أنه لم يكن هناك على الدوام حزب اشتراكي ولا حزب عمالي. إذ تشكل «حزب العمال» أول الأمر على الصعيد البرلماني في سبيل توحيد عمل المنتخبين الجدد: ولم يلتزم إلا ثلاثة وعشرون فحسب. وكان النجاح نجاح الطبقة العاملة المنظمة وليس نجاح إيديولوجيا ولا نجاح حزب متمذهب.

وكان نواب حزب العمل الجدد منتخبين عماليين. ولم ينهضوا إلا بدور متواضع جداً لأنهم كانوا حذرين ووجلين للغاية. فكذلك كان يمكن التساؤل، عشية الحرب، إذا كانت الجماهير العمالية الإنكليزية، رغم انتصار عام 1906، قد «تحولت» حقاً إلى العمل السياسي.

* * *

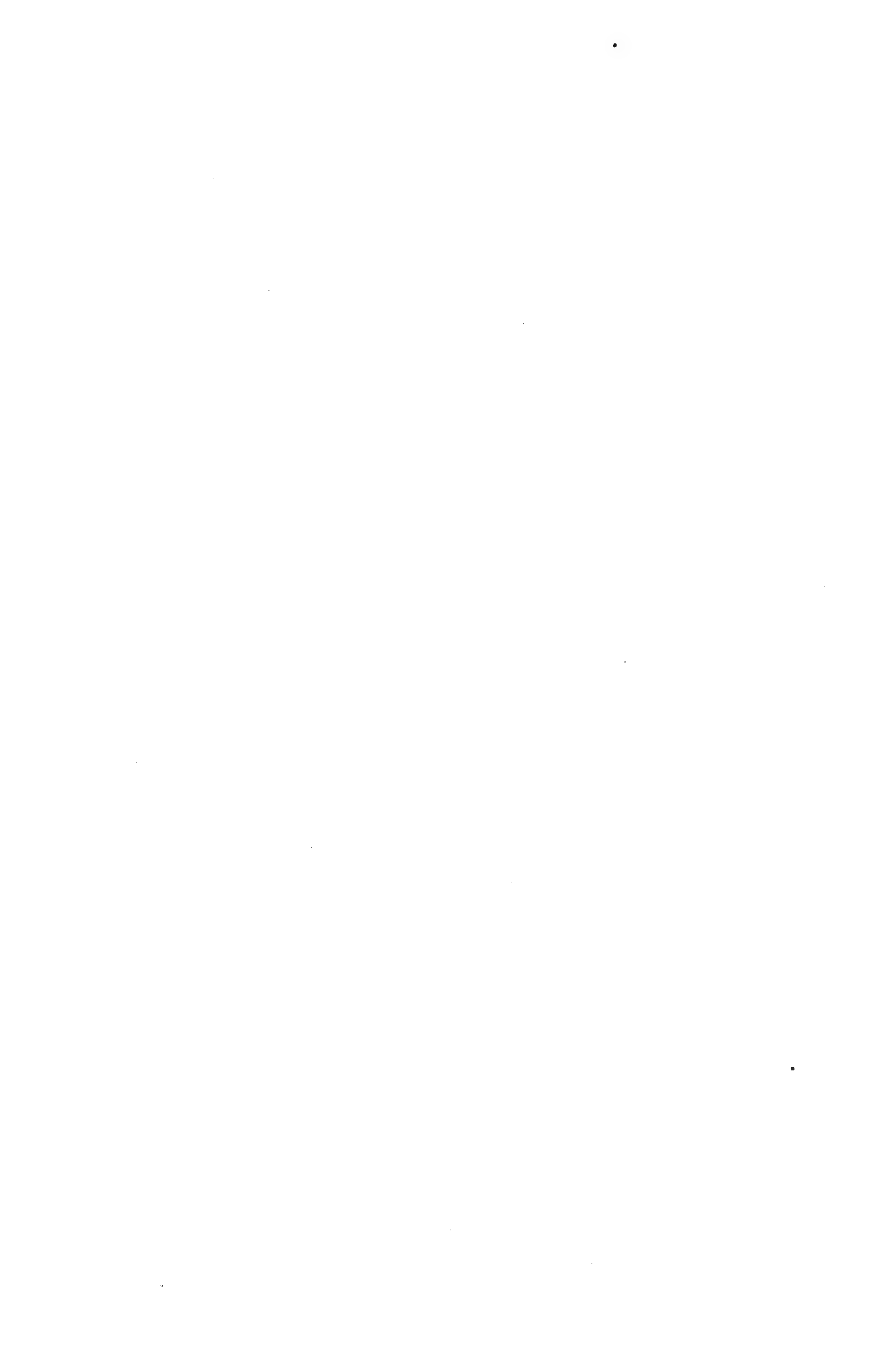
وليست التجربة البريطانية عام 1914 أصيلة في الواقع إلا من الناحية السلبية: لا حزب اشتراكي، لا ماركسية (أو بالكاد)، لا إيديولوجيا، لا حركة ثورية. أما من الناحية الإيجابية: فهناك محاولة ترشيحات عمالية متأخرة للغاية (إذ كانت فرنسا تعرف ذلك في عام 1860) توجّها نجاح بكبار التضحيات، وهناك «حزب عمل» ضعيف للغاية، بكامله في أيدي النقابات التي ظلت شديدة التردد إزاء تتمة التجربة. وبكلمة، لم تكن «العمالية» Le Travaillisme قد نشأت بعد، كنظرية وكـ:«ممارسة».

* * *



الفصل السابع عشر

القرن العشرون



يكاد يفصلنا خمسون عاماً عن الحادي عشر من تشرين الأول 1918 وعن معاهدات فرساي: فيها عودة السلام، وانتصار النظم الديموقراطية، وتفوّق الغرب، وولادة دول أوروبية جديدة، والتمجيد القومي.

فلقد تغيّر في خمسين عاماً معنى الكثير من الكلمات ووزنها، مثل: السلم والحرب والتقدم والأمة وأوروبا والثورة والمستعمرات. ونشأت إيديولوجيات جديدة بينما بدت أخرى، وهي القوية في الماضي، متقادمة نهائياً مثل طراز 1900 أو أسلوب «مطلع القرن العشرين».

فما شهد مذهب، سياسي أو ديني، البتة انتشاراً يشابه انتشار الماركسية- اللينينية منذ بداية القرن. ولا تغطّي الأنظمة الشيوعية في أيامنا شطراً واسعاً من الأرض فحسب، بل الفكر الشيوعي ماثل في البلدان نفسها التي تناوئه أشد مناوأة. ولا شيء يماثل «العزلة الجليلة» لليبرالية في القرن التاسع عشر، وجهلها بالاشتراكية والواقع الاجتماعية. وغدت معاداة الشيوعية تكريماً لقوة الشيوعية، وبدا أنه يجب على اللاشيوعية التي سبق أن بشر بها ميرلو بونتي في «مجازفات الديالكتيك» أن تظل زمناً طويلاً حلم فيلسوف.

فلقد سبق أن أكد انتصار الفاشية والقومية- الاشتراكية (النازية) أزمة الديموقراطية. إلا أنه ظهر، بعد انتصار النظم الديموقراطية في عام 1945، أن الفاشية لم تمت وأن الروح الديكتاتورية تمارس إغراء قويّاً، وأن الليبرالية تجهد كيما تتجدد. فهناك الليبرالية- الجديدة والسلفية- الجديدة، والقومية- الجديدة، والحرفية- الجديدة، والاشتراكية- الجديدة: فما هو الجديد حقاً في كل هذه المحاولات؟ فهل ينبغي الإقرار بأن القرن العشرين لم يلد سوى إيديولوجيتين جديدتين، الشيوعية والفاشية؟

وغدا كذلك من المبتذل التحدث في أيامنا عن انحطاط أوروبا كما كان من المبتذل ذكر التفوق الأوروبي قبل عام 1914. وليست بالمستطاع كتابة تاريخ الأفكار السياسية في القرن العشرين بالاقتصار على أوروبا والغرب.

فالصين والهند والإسلام عندها منذ زمن بعيد تقاليد سياسية، ومجموعة أفكار ومذاهب سياسية مستقلة عن مثيلاتها في الغرب. إلا أن تأثير هذه التقاليد لم يمارس البتة في الغرب، سوى على بعض مفكرين معزولين. والوضع في أيامنا مختلف جداً، بل أضحى واضحاً لكل إنسان أن مستقبل الليبرالية الغربية يرتبط بمستقبل الشيوعية الصينية أو القومية العربية.

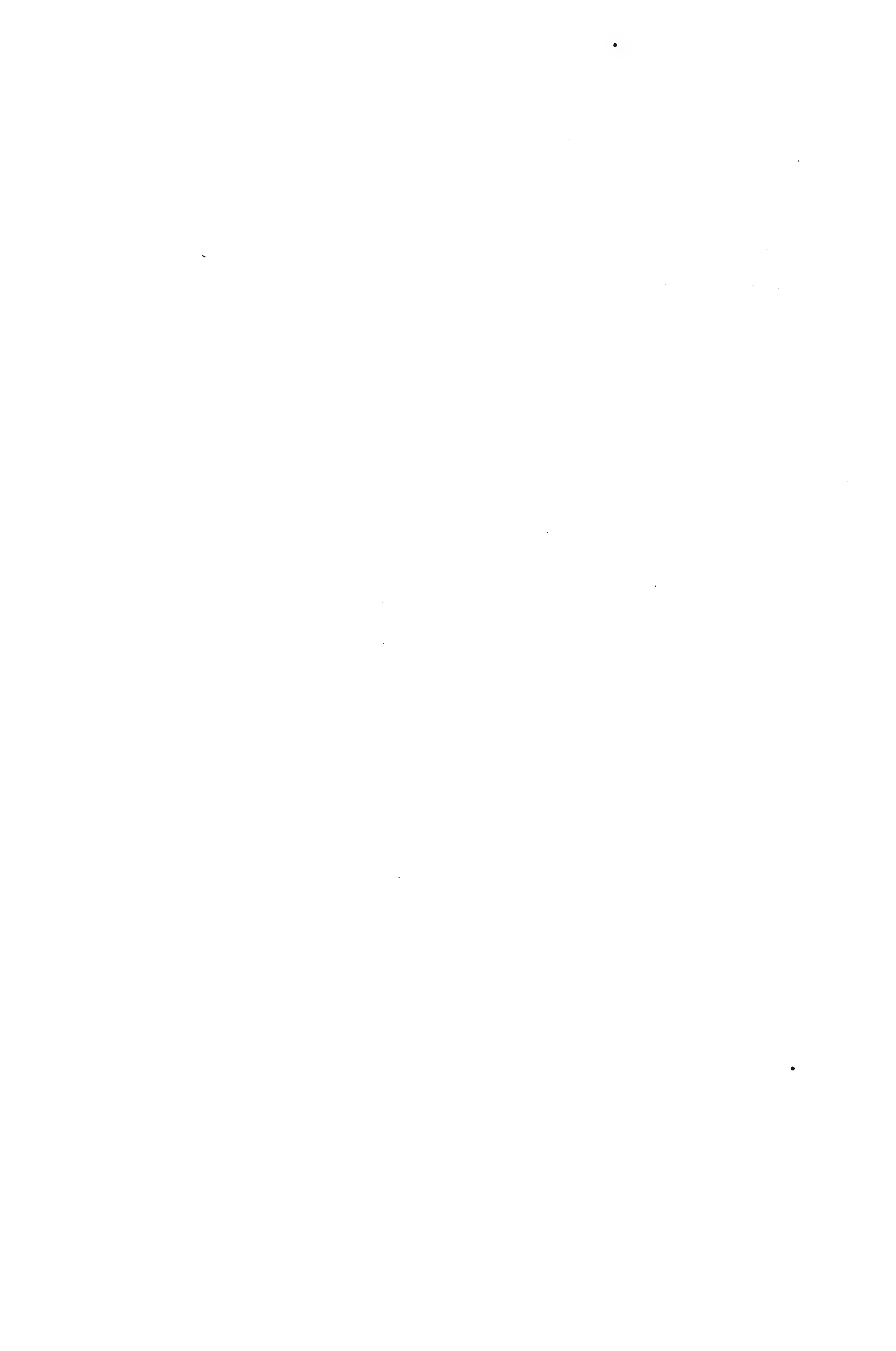
وابتدأ القرن العشرون بتمرد على النزعة العقلانية. لقد مات الصناع الرئيسيون لهذا التمرد، غير أن صنيعهم استمر في السيطرة على الجو الفكري لنصف القرن بصورة منتشرة. فالوثوق بالعقل والتقدم والعلم وفضائل النظام والفكر التي أثرت على الفلسفة المدرسية للجمهورية الثالثة في بداياتها مثلما أثرت في أعمال جول فيرن أو أناطول فرانس (المميز جداً لحقبة ما) قد حلّ محلّها تمجيد القوى الغامضة وعبادة الحياة والسرّية: مثل ازدراء الجمهور والدعوة إلى الإنسان الأعلى عند نيتشه، والدفقة الحيوية والتطور الخالق عند برغسون، والأساطير السوريلية وتقريظ العنف، والتحليل النفيس عند فرويد، وإلخ. وانتشر ضرب من النيتشوية الابتدائية إلى ما وراء حلقة قراء نيتشه بكثير وغالباً ضد المقاصد العميقة لنيتشه ذاته.

إن أسباب حركة عامة ومباغتة إلى هذا الحد عديدة ومعقدة: منها الشعور بالاقتدار الذي يمنحه للإنسان تقدم التقنيات الهائل، ولكن أيضاً الشعور بعجزه عن توقع كل شيء وتنظيم كل شيء؛ والوعي بالانتماء لعالم في حال انتقال؛ والإدراك الغامض إلى هذا الحد أو ذاك (أمل أو خوف) لكل ما يمثل صعود البروليتاريا؛ والاقتناع بأن الأمور ليست بتلك البساطة التي يؤكدها ممثلو العقلانية الرسمية؛ والاشمئزاز من تفاؤلية تسقط في النمطية والأكاديمية والدفاع عن المواقع المكتسبة وأزمة مجتمع... وهكذا حدثت ثورة في التقنية والاقتصاد والأدب والفلسفة وكذلك في تاريخ الأفكار السياسية.

سندرس على التوالي في هذا الفصل الأخير:

- تطور الشيوعية منذ «الثورة» الروسية (القسم الأول).
- أزمة الاشتراكية- الديموقراطية (القسم الثاني).
- الاشتراكية- القومية والفاشية (القسم الثالث).
- محاولات الليبرالية الجديدة والسلفية الجديدة وكذلك ظهور نزعات قومية جديدة (القسم الرابع).

* * *



القسم الأول

الماركسية اللينينية

في القرن العشرين

«1917-1960»

تتمتع الإيديولوجيا الماركسية، وامتدادها الإسهام اللينيني، بِـ«قاعدة» ملموسة، منذ الثورة البلشفية عام 1917: وهي تجربة الجمهوريات الاشتراكية التي تنتسب النظم السياسية فيها صراحة إلى الماركسية- اللينينية.

كذلك يصعب فصل تاريخ التطورات الإيديولوجية لهذا المذهب، ابتداء من عام 1917، عن التاريخ السياسي لاتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية U.R.S.S. والديموقراطيات الشعبية والأحزاب الشيوعية في العالم. وغدا عزل تاريخ «الأفكار» أعسر من أي وقت مضى. ولقد اضطرتنا هذه الصعوبة الأولى أن لا ندرس هنا سوى بعض الموضوعات التي بدت لنا أنها تميّز تطورات الماركسية- اللينينية في فترة 1917-1960 أفضل تمييز.

وتكمن صعوبة أخرى في أن العمل الإيديولوجي الحر في زمن الديكتاتورية الستالينية لم يكن ميسوراً البتة في العالم الشيوعي. وكان أكبر المنظرين «المعترف بهم» هم في الوقت ذاته أولئك الذين يقبضون على زمام السلطة. فلا يدهشنّ المرء من أن الجزء الكبير من العروض هنا قد كُرِّسَ على الأخص لفترة السنوات 1917-1927 من جهة، وإلى الفترة التي تلي المؤتمر العشرين (فترة التخلص من الستالينية) من جهة أخرى.

وأخيراً، كان لابد من دراسة الماركسية ـ اللينينية من جهة، والاشتراكية غير اللينينية من جهة أخرى كلاً على حدة، ذلك أن القطيعة بين «اللينينيين» والاشتراكيين- الديموقراطيين قد تمت بعد عام 1922.

1- التفسير العام للماركسية ـ اللينينية

1- دور الإيديولوجيا في بناء الاشتراكية

أ- «لا حركة ثورية بدون نظرية ثورية»

- كانت لفظة «idéologie» إيديولوجيا تكاد تتلاءم عند ماركس مع معنى ذمّي ذلك أنه انطلق من نقد للإيديولوجيا الألمانية ما بعد هيجل. وبقيت هذه الشبهة بين الماركسيين. أما لينين، فبالعكس، ما فتئ يردد، ابتداء من مؤلفاته الأولى ولاسيما «ما العمل»؟ (1902) «لا حركة ثورية بدون نظرية ثورية». فالإيديولوجيا، حسب رأيه، أداة لا غنى عنها في النضال الثوري. وفقدت كلمة «إيديولوجيا» عند لينين المعنى الخاص الذي كان لها عند ماركس ومالت إلى الدلالة على «النظرية» فحسب.

ويرتبط عنده هذا الاعتقاد بحذره من «التلقائية» الثورية المزعومة التي تولد، بحسب رأي البعض، من نضال البروليتاريا الاقتصادي ضد أرباب العمل ولادة آلية ومباشرة. فلقد أدرك لينين، منذ الأيام الأولى لاستيلاء السوفييتات على السلطة، أن هذه الجمعيات «العفوية» ستتهاون أمام سلب النصر منها إذا لم يتهيأ لأعضائها بسرعة محركون وقادة مسلّحون بإيديولوجيا متينة قادرة أن ترشدهم في مهمتهم. (المهمات الفورية لسلطة السوفييتات، 1918).

بيد انه إذا كانت الإيديولوجيا «دليلاً للعمل»، فإنها «ليست عقيدة» (مرض الشيوعية الطفولي). إنها تجمع التجربة الثورية كلها لطبقات البروليتاريا في العالم بأسره وتتمثلها، وهي ترتبط بالممارسة ارتباطاً مستمراً. وعليها أن تكون قادرة على الإجابة عن المسائل الجديدة التي تطرحها التجربة: فلا يمكن البتة أن تكون المسألة، قبالة هذه التجربة، مسألة أن نطبق الصيغ الماركسية بلا قيد ولا شرط.

ب- الإيديولوجيا المناضلة

- ما من أحد ثار بعنف أكثر من لينين ضد «الموضوعية العلمية المزعومة»، وضد «النزعة النسبية» وضد «الشك المنهجي» (راجع، «المادية والنقد التجريبي»). فالثوري لا يستطيع أن يضع جانباً نشاطه الفكري كفيلسوف أو صاحب إيديولوجيا، وأن يقرر أن ينسى، في هذا المجال، الهدف الثوري حتى ولو مؤقتاً. فلابد للإنسان، لكي يكون شيوعياً صالحاً، أن يمتلك الروح الحزبية؛ ولابد أن يتمثّل المعرفة الإنسانية كلها، إنما ينبغي أن يقوم بذلك كشيوعي. فلقد غدت معه الفلسفة سياسية (أنطونيو غرامشي، المادية التاريخية وفلسفة بنيديتو كروتشي).

هكذا لا تغدو الإيديولوجيا دليلاً للعمل فحسب، بل تصبح التفسير الذي يوضح العلاقات الاجتماعية ويتيح للناس أن يعوا الواقع. وتغدو الإيديولوجيا الثورية المناضلة، لأنها عنصر من عناصر السياسة الثورية (بدئياً ونهائياً معاً)، أداة للسير نحو الشيوعية (راجع، هـ شامبر، الماركسية في الاتحاد السوفييتي، ص49-50).

ج- من المعرفة الثورية إلى الجدانوفية

لقد حدّد التقويم الجديد الذي أضفاه لينين على النظرية الثورية «تنظيماً» حقيقياً للتأهيل الإيديولوجي في الاتحاد السوفييتي وفي سائر الديموقراطيات الشعبية.

فهذا التأهيل الإيديولوجي الواجب الأول لكل عضو في الحزب.

وكذلك أصبح جميع «الزعماء» السياسيين الكبار في العالم الشيوعي منظرين للماركسية (ستالين، خروشتشوف، ماو تسي تونغ، ليو شاوشي، إلخ)، وقراراتهم السياسية لا ترشدها الإيديولوجيا وتسوّغها فحسب، بل هي لا تنفصل عنها وتسهم في تطويرها.

وغدا التأهيل الإيديولوجي لكوادر الحزب العليا لا غنى عنه إلى درجة

أنه إذا ارتكب أحدهم أخطاء أو زلاّت في العمل التطبيقي، صُوِّرت دائماً هذه الأخطاء والهفوات بعناية على أنها سوء تمثيل للمبادئ النظرية للماركسية- اللينينية».

فمن هنا أتت ضرورة تشبع كل معرفة بالإيديولوجيا ولو أنها معرفة أقل ما تكون اتصافاً بالصفة «السياسية» (الألسنية شأن الفن العسكري أو علم الوراثة).

وجاءت الترديات سريعة بما يكفي. فلم تعد «النظرية الثورية» وحدها ما يجب أن تكون مناضلة فحسب، بل كل معرفة. وعندئذ تم الانزلاق بسرعة كافية إلى النتيجة العملية لهذا المطلب: ألا وهي تحكم سلطات الحزب بالفكر والفن (إذ أن شخصيات السلطة هم أيضاً أفضل أرباب الإيديولوجيا، بما أنهم المسؤولون السياسيون): فكان العصر السعيد لأندريه جدانوف (1949-1953). ومع ذلك فلقد برزت ردود فعل أكثر ليبرالية ضد «الجدانوفية» في يوغوسلافيا (منذ عام 1949، وفي الاتحاد السوفييتي (تحت شعار «العودة إلى لينين») إثر «المؤتمر العشرين» في عام 1956.

2- الدولة الاشتراكية والحرية

أ- اضمحلال الدولة

كتب لينين كتاب «الدولة والثورة» في عام 1917 قبل عودته إلى روسيا بقليل. فلقد قرأ منذ عام 1914 هيجل أو أعاد قراءته وتشرّب بالدروس الكبيرة في «المنطق» الهيجلي ومضى يستخدمها محاولاً إعادة اكتشاف القضايا الماركسية الكبرى حول دور الدولة وتحولها في الاشتراكية وذلك على ضوء الوضع الراهن. إلا أنّ لينين قد ظل، شأن ماركس وأنجلز، حبيس المصادرة التي يتم تصوّر «الدولة» بموجبها بأنها أساساً إكراه وقسر.

ومضى يحاول التمييز بين مراحل الانتقال من الدولة الرأسمالية على الاشتراكية وتوضيحها.

فالثورة البروليتارية لها هدف نهائي: هو الديموقراطية الحقيقية والكلية على يد النظام الشيوعي. ولا ينبغي، في هذه السيرورة الكلية، أن تؤخذ أية مرحلة «على حدة» ولا ينبغي إضفاء الصبغة المطلقة على أي شيء.

والثورة البروليتارية لها في الحال هدف أول هو التدمير الكلّي للدولة البورجوازية, لا انقراضها البطئ والتدريجي. ما عسى أن يعني ذلك؟ إنه يعني بكل بساطة ما يلي: إن التنظيم السياسي الجديد (ديكتاتورية البروليتاريا) يكون في الحال مغايراً بصورة جذرية للدولة التي انهارت. وليس لأن العنف والإكراه يزولان، بل لأن هذه «الدولة» لم تعد تستخدم في تسوية الصراعات بين الطبقات والحفاظ على الامتيازات: إذ أنها البرولينارِيا في سيرها وكل ما يذكر، فيها، بدولة الأمس لا معنى له إلا بالهدف النهائي. وكلما هجرت «النزعة الديموقراطية» المرائية والمضهدة، كلما أسرعت في إيجاد شروط الحرية الصحيحة. إذ ذاك فحسب تبدأ عملية الاضمحلال التدريجية والأشد بطئاً لبقايا الإكراه والعنف، داخل ديكتاتورية البروليتاريا.

والمشكلة الحقيقية عندئذ تغدو مشكلة الوتيرة والمدة. وكتب لينين في هذا الصدد:

«تظل مسألة أجَلِ فناء هذه الدولة المحتوم وصِيَغهِ الواقعية مسألة مفتوحة، ذلك أننا لا نملك أي معطى يتيح لنا حلّها.

ومع ذلك، سيكون تكوين جهاز الدولة الجديدة... منذ قيامها، بحيث تبدأ بالاضمحلال دون إمهال ولا يمكنها سوى أن تضمحل» (الدولة والثورة).

ب- الدولة باقية

أخلت سلطة السوفييتات (التي كانت في الواقع «شكلاً سياسياً» مختلفاً عن الدولة الكلاسيكية)، بعد عام 1917، أخلت المكان لسلطة «الحزب»، الذي تزايدت مركزيته أكثر فأكثر ولمجلس مفوضي الشعب (الحكومة).

ويعرف لينين أن الهدف النهائي يجعل «عدم الاضمحلال» هذا أمراً محتوماً. إلا أنه لم يرضخ بل حاول من فترة لأخرى، حتى مماته، أن يوازن تقوية الجهاز الإداري والبيروقراطي هذا بإنشاء هيئات رقابة شعبية.

بيد أن كاوتسكي كتب، في الفترة ذاتها، نشرته اللاذعة «الإرهابية والشيوعية» (1919) ضد «الإرهاب البلشفي» والطابع المضاد للديموقراطية والمضاد للإشتراكية في ديكتاتورية لينين. وطالب كاوتسكي، من أجل إنقاذ «الدولة» في روسيا، بجمعية تأسيسية كلاسيكية، وقال: «إن الديموقراطية هي المنهج الوحيد الذي يمكن بمساعدته أن تصاغ هذه الأشكال العليا في الحياة التي هي الاشتراكية في نظر الإنسان المثقف... ولكم هي أفضل الآفاق الاشتراكية للديموقراطية في أوروبا الغربية وأمريكا» (ص242).

ورد لينين بعنف (الثورة البروليتارية والمرتد كاوتسكي): إن ديكتاتورية البروليتاريا المطلقة أقل اضطهاداً (للناس) من الديموقراطية البورجوازية بل هي على وجه الخصوص نتيجة مشخصة لضعف البروليتاريا في الاتحاد السوفييتي.

ولكن كان لابد للينين أيضاً أن يُسَوِّغ نفسه حيال «اليساريين» الذين انتقدوا تقوية «الجهاز». فبيّن لينين، في «مرض الشيوعية الطفولي» (نيسان- أيار 1920) أن انضباط البروليتاريا الدقيق، وتركيز الجهود، وإعادة التنظيم تؤلف الشرط الديالكتيكي للاضمحلال اللاحق لكل عنف (سواء في تجلياته السياسية أو في مظاهره الاقتصادية). فمذ ذاك، هجِرت نظرية اضمحلال الدولة في الواقع (في الاتحاد السوفييتي كما في جميع الديموقراطيات الشعبية (خلا يوغوسلافيا) لصالح قضية تقوية الدولة الاشتراكية حتى الانتصار الكلي للمعسكر الاشتراكي[1].

---

(1) يبدأ تاريخ الانقلاب الرسمي للقضايا في الاتحاد السوفييتي من دستور عام 1936. فلنقتصر على ذكر بعض النصوص: =

ج- اضمحلال الدولة في يوغوسلافيا

لقد أغنت تقلبات العلاقات السوفييتية ـ اليوغوسلافية الماركسية ـ اللينينية بدراسات أو أبحاث معمّقة هامة للغاية.

وادعت إيديولوجيا الشيوعية اليوغوسلافية أنها تُطبِّق قضية اضمحلال الدولة الضروري تطبيقاً أميناً، إنما بأصالة. ولنوضح أولاً أن «الدولة» هنا تُعَدّ بمثابة مرادف لِـ«البيروقراطية» و«المركزية».

ويزعم المنظّرون اليوغسلافيون أن هدف الاشتراكية يكمن فيما يلي:

- تحقيق «الملكية الاجتماعية» (لا ملكية الدولة) لوسائل الإنتاج. ويفرض ذلك لا جماعية الملكية فحسب، بل سلطة الشغيلة الفعلية في التسيير ـ الذاتي، على نحو مباشر وبدون وسيط؛ وليس الأمر على أية حال أمر «تسيير» فحسب، بل أمر «تقرير» أيضاً.

= بعد أن بين ستالين (المؤتمر الثامن عشر، 1939) أن الدولة السوفييتية تضطلع حالياً بوظيفة حماية الملكية الاشتراكية والدفاع ضد العدوان والتنظيم الاقتصادي والتربية، إلخ، تساءل: «هل نحافظ على الدولة في المرحلة الشيوعية أيضاً؟ نعم، سوف نحافظ عليها، ما لم تكن قد تمت تصفية المحيط الرأسمالي...» ويعود إلى ذلك في الكراسة «بخصوص الماركسية في اللسانيات»، 1952).

وقال مالنكوف (المؤتمر التاسع عشر، 1952): «لقد تحطمت... الفكرة الفاسدة والضارة في إضعاف الدولة واضمحلالها في ظرف التطويق الرأسمالي وتم رفضها».

وقال ماوتسي تونغ (الديموقراطية الجديدة): «نعم نريد هدم سلطة الدولة، ولكن ليس في الحال» (تجدر الإشارة مع ذلك بأن السبب الذي يتذرع به ليس المحيط الخارجي، بل بقاء الأعداء الداخليين). «وتقوم مهمتنا حالياً في تمتين جهاز الدولة الشعبية؛ وهذا يتعلق بالجيش الشعبي والشرطة الشعبية والعدالة الشعبية بصورة رئيسة...».

• وتكمن الفائدة الكبرى لهذا المذهب الجديد في أنه ساق المنظرين والحقوقيين الماركسيين للقيام من جديد بتحليل وظيفة الدولة. فلم يعد يبدو بأنهم يقرون بأن الدولة عنف وإكراه أولاً: إذ أضحت الدولة مبدعة وحامية، تنير الدرب وتربي الوعي الاشتراكي وتكونه. وهي تبلغ ذلك لأن الحزب الشيوعي يحركها الحزب الذي هو دليل الشعب المستنير بفضل تكوينه الإيديولوجي. يا له من رد اعتبار خارق لـ«السياسة» إذا فكرنا بنقطة انطلاق كارل ماركس!

- الديموقراطية المباشرة تُفْهَم على أنها تحرير إرادة الإنسان الخلاقة من جميع «الامتيازات السياسية»، سواء تعلق الأمر بالدولة أو الإدارة أو التمثيل الوطني أو الأحزاب السياسية.

فَـ«الديموقراطية الاشتراكية» ليست إذن شكلاً خاصاً لتنظيم الدولة، أو أنها، إذا كانت لا تزال كذلك من خلال بعض مؤسساتها، لا يمكن أن تكون إلا على نحو عابر: فهي شكل لاضمحلال الدولة في مبدئها، وآلياتها الداخلة في سيرورة لاتَنِي نحو اللامركزية، وغائيتها.

فإذا غدا الاتحاد السوفييتي حسب رأي الشيوعيين اليوغوسلافيين، إمبريالياً، وإذا سيطرت عليه ديكتاتورية خانقة، وإذا لم يحترم الشيوعيين الأجانب، إذا كان عاجزاً عن الاعتراف بـ«الشيوعيّات الوطنية» فلابد أن نبحث عن السبب الوحيد لذلك في هجره للقضية المركزية في الماركسية- اللينينية: ألا وهي اضمحلال الدولة. ذلك أنه أقام بيروقراطية جهاز الحزب الكلية- الاقتدار. وجعل إدارته كلها مركزية, وأنشأ «رأسمالية الدولة»، لا «الملكية الاجتماعية»، وإلخ.

فليس الجهاز السياسي- الاجتماعي الذي يمنح الديموقراطية اليوغوسلافية دلالتها العميقة هو المجلس التنفيذي الاتحادي ولا الجمعيات الاتحادية ولا رئيس الجمهورية، وهي أجهزة ضرورية ولكنها ليست «اشتراكية» بوجه خاص: إن الجهاز هو «الكومونة». وهذا «الكومونة» (وهي ليست دائرة تقليدية، بل جديدة)، إنما هي خلية حياة اقتصادية وسياسية واجتماعية؛ يتحقق على مستواها على نحو أكثر ما يكون مباشرة وكمالاً الاتحاد الوثيق بين التسيير الاجتماعي للخيرات والديموقراطية الاقتصادية. ولا يُخْفِي الشيوعيون اليوغوسلافيون البتة أنهم ينتسبون على هذا النحو إلى «كومونة» باريس؛ ويتابعون صنيعها مُخْلِين منها كل نزعة رومانسية وكل فكر «بورجوازي- صغير» بفضل الإيديولوجيا الماركسية- اللينينية.

3- تعدّد الطرق إلى الاشتراكية

سبق أن أقر لينين، قبل مماته بقليل، أن ثورة اشتراكية يمكن أن تتم، في البلدان الغربية على وجه الخصوص، وفي أشكال أخرى وأساليب أخرى غير ما جرى في الاتحاد السوفييتي. ولم يتناول أحد ثانية هذه الفكرة بتاتاً حتى الحرب العالمية الثانية.

ومنذ ذلك الوقت سمت هذه الفكرة، بخلاف ذلك، إلى مصاف الحقيقة الرسمية في مجموع العالم الشيوعي.

إلا أن هناك شيئاً يبدو هاماً. إنهم يتحدثون عن طرق «إلى الاشتراكية» وليس «إلى الثورة»، فهل يعني ذلك أن الماركسيين ـ اللينينيين لم يعودوا يفكرون في أنه يجب على البروليتاريا والحزب الثوري أن يفرضا الاشتراكية بالضرورة لقاء «ثورة»؟ وهل يعني ذلك أنهم يعدّون أن بناء الاشتراكية بناء تدريجياً أمرٌ ممكنٌ داخل «الرأسمالية» بالذات؟

لقد أقر نيكيتا خروشتشيف صراحة في المؤتمر العشرين (شباط 1956) أن الحرب الأهلية قد لا تكون ضرورية من أجل الانتقال إلى الاشتراكية في بعض البلدان الرأسمالية. وحتى أنه قد صرح: «إن كسب أغلبية برلمانية متينة تستند إلى الحركة الثورية الجماهيرية للبروليتاريا والشغيلة قد يخلق، للطبقة العاملة في بلدان رأسمالية مختلفة، وبلدان مستعمرة قديمة، شروطاً تحقق تحولات اجتماعية جذرية» (أعمال المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي، الطبع ةالفرنسية، ص45-47). ومع أن هذا الطرح «الجديد» قد أثر تأثيراً عميقاً في ذلك الوقت، فهو لم يأت إلا بترداد جديد لفكرة سبق أن عرضها أنجلز في مقاله «نقد برنامج ايرفورت» (راجع أعلاه).

وبالمقابل، لم يترافق الاعتراف بتعدّد الطرق إلى الاشتراكية بتاتاً بالاعتراف بمختلف «النزعات التحريفية». ولا يفيد الإلحاح على هذه النقطة: إذ لم يعد يتعلق الأمر هنا بالإيديولوجيا، بل بالاستراتيجية داخل «المعسكر الاشتراكي». بيد أن مثقفين شيوعيين قد أحيوا النقاش في كل مكان تقريباً

(راجع مقال انطونيو جيوليتي البارز، «إصلاحات وثورة»، «الأزمنة الحديثة»، آب- أيلول 1958، ص500-541).

4- نقاشات جديدة حول «التحريفية»

لقد أثار «التخلص من الستالينية» الذي ميّز المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي في شباط 1956 حركة إيديولوجية واسعة سرعان ما تجاوزت نقد «عبادة الشخصية» وشعار العودة إلى اللينينية: إذ انبثق من جديد نقاش في جملة العالم الشيوعي حول «مراجعة الماركسية-اللينينية»، أوسع بكثير من النقاش الذي جرى في آخر القرن التاسع عشر.

وتناول النقاش النقاط الرئيسة التالية:

1- الاستقلال الوطني لمختلف الديموقراطيات الشعبية ومختلف الأحزاب الشيوعية حيال الاتحاد السوفييتي وحزبه الشيوعي؛

2- وإزالة سيطرة الحزب على الدولة وعلى الحياة العامة. وكانت المناقشة حول هذه النقطة أكثر ما تكون جذرية في بولندا، إلى درجة أن طالب أعضاء من الحزب بتعدديّة الأحزاب واحترام الديموقراطية السياسية الأكثر ما تكون إطلاقاً؛

3- والحرية في الحياة الثقافية والدينية والعائلية؛

4- والمراعاة الدقيقة للضمانات القضائية والضمانات المؤسسية ضد التعسّف البوليسي؛

5- ونقد التخطيط الجامد والبيروقراطي، والتخفيف من النظم الانضباطية الاقتصادية والإدارية، والتخفيف من جهاز الدولة والإدارة، وإزالة جماعية ملكية الأراضي؛

6- والديمقراطية «الصناعية» عن طريق إنشاء «مجالس عمالية» للتسيير.

ولقد طُرحت مشكلة كبيرة للغاية ما وراء هذه المطالب السياسية- الاجتماعية (سبق أن أثارها برنشتاين): وهي مشكلة العودة إلى الأخلاق. فلقد لاحظ هنري لوفيفر: «إن تطور الماركسية لا يتفق في أيامنا مع المقتضيات الروحية التي أسهم في بعثها» (المشكلات الحالية للماركسية، 1958)؛ بيد أن لوفيفر استخلص أن هذا التناقض الذي يعترف بأنه واقعي حقاً- ما أبعده عن هدم الماركسية، فهو يحييها ويلزم الماركسيين الحقيقيين برفض الاعتقادية الستالينية. وبدا الفيلسوف البولوني ليزيك كولاكوفسكي أكثر راديكالية بكثير: «ليس صحيحاً أن فلسفة التاريخ تُعين الاختيارات الرئيسة في حياتنا. ذلك أن حساسيتنا الأخلاقية هي التي ترسمها» («المسؤولية والتاريخ»، ذكرها ف. فيجتو، موقف التحريفية، فكر، حزيران 1958، العدد المخصص لمراجعة الماركسية).

ولقد «أوقف» قادة الاتحاد السوفييتي وبولونيا والصين الشعبية معركة «التحريفية» بقسوة عام 1958. ولكن إن لم تعد تفصح التحريفية عن نفسها بضجيج في الصحف والمجلات كما فعلت في عام 1956 وعام 1957، فلربما من الجائز الظن بأنها دخلت في طريق دراسات مذهبية أكثر تقدماً وصمتاً[1].

5- الثورة الدائمة وديالكتيك الواقع

كان موضوع «الثورة الدائمة» حاضراً آنفاً، كما رأينا، في ذهن ماركس منذ آذار 1850. وسنرى فيما بعد أية أهمية يضفيها تروتسكي على هذا الموضوع. ويبدو أن المنظرين الماركسيين الصينيين يوسعون مدلولها على نحو هائل.

ذلك أنه في نظر هؤلاء الأخيرين، ولاسيما في نظر ماوتسي تونغ، لا يدل الانتقال إلى المجتمع الاشتراكي على نهاية الثورات ولا على الوصول إلى نقطة تَحَوَل نهائية تحولاً كافياً كيما يجب، بعد اجتياز هذه المرحلة، أن

(1) حول النقاش المذهبي في يوغوسلافيا، راجع دراسة هاجي فاسيليف («المسائل الحالية في الاشتراكية» كانون الثاني/شباط 1958).

يكون هناك تَركُّز طويل ووصول إلى السلطة في مستقبل غير معّين. ويتابع بالعكس ديالكتيك الواقع بالإيقاع ذاته (ما لم يكن بإيقاع متسارع) بعد الثورة الاشتراكية ولن يكون هناك تبلور بتاتاً: إذ يغدو عدد الثورات لا متناهياً، لأن تناقضات جديدة تولد دائماً من جديد غداة ثورة ما، غير أن الإنسانية، «التي ما تزال في شبابها»، «تستطيع (بمجرد أن تتحقق الثورة الاشتراكية) أن تصنع عن وعي مستقبلها الخاص بها، عبر التغيرات المستمرة في المجتمع والطبيعة»[1]. ويجد تفسير الثورة الدائمة هذا امتداده على الصعيد العملي في الشعار الثوري والمحرك «قفزة كبيرة مستمرة إلى الأمام»، وفي شعار «الإصلاحات المتواصلة».

2- وسائل الاشتراكية

1- الاستيلاء على السلطة.

نقتصر هنا على الموضوعات الجديدة التي برزت بعد انتصار الثورة السوفيتية.

أ- الحرب الثورية (الصين)

إن «المسيرة الطويلة»[2] لفلاحي ماوتسي- تونغ الثوريين نحو الاستيلاء على السلطة إنما هي نموذج النضال الثوري ذاته في اتصال صميمي بالأداة الإيديولوجية التي ترشده وتتطور هي ذاتها خلاله. وبما أن محاولة الثورة «البروليتارية» وثورة المدينة قد أخفقت بسبب «خيانة» الكيومانتانغ جزئياً، قرر الشاب الشيوعي ماوتسي- تونغ، تلميذ لينين النجيب، أن يستند إلى القوة الثورية الوحيدة التي توجد في المجتمع

---

(1) راجع ستيوارت ر. شرام، الثورة الدائمة في الصين، المجلة الفرنسية للعلم السياسي، أيلول 1960 ص635-657.

(2) نعطي هنا للتعبير معنى مجازياً. إن «المسيرة الطويلة» تعني من الناحية التاريخية الانسحاب العجيب من 12500 كم، حققه جزء من الجيش الأحمر من تشرين أول عام 1934 إلى تشرين أول عام 1935.

الصيني: ألا وهي الفلاحون الفقراء. «فجمهور الفقراء الضخم هو الطبيعة الفعالة في الثورة... ويجب أن تعود القيادة الثورية إلى الفقراء».

وترجع أصالة التجربة إلى عدة خصائص:

1- أفاد ماوتوسي ـ تونغ وأصحابه من اتساع الأرض وعجز الحكومة المركزية فأشعلوا حرباً أهلية دائمة، مسببين انفصالاً جغرافياً في إحدى المقاطعات. وكانت وسائلهم عبارة عن تأليف بين جيش نظامي و«عصابة أنصار» «la guerilla». ولم يتميز هذا الجيش عن الشعب، بل يغرس فيه جذوره، والشعب يمدّه بلا توقف بجنوده ـ الفلاّحين. وكان الهدف انتصاراً «شاملاً» بعيد المدى أو إلى أجل غير معيّن في أية حال؛ بيد أن «الجيش الأحمر» يواصل، في وقت الحرب ذاته، عملية تحول سياسي واقتصادي واجتماعي.

2- إذ بما أن الجيش يتكوّن من الفلاحين المسلّحين وأن الأرض المحتلة أرض زراعية بحتة، فإن إحدى «عمليات» الحرب الثورية (التي لا تقتصر على تهيئة الثورة فحسب، بل إنها هي الثورة الآن) إنما تمثل في الإصلاح الزراعي الذي يتبع كل تقدم إقليمي على الأرض لهذا الجيش السائر إلى تقويض الإقطاع القديم.

3- وكذلك كان يتم في الوقت نفسه تحرير المرأة ومكافحة الأمية وتفكيك الأسرة والتثقيف الإيديولوجي. وجمعت الوحدة الفلاحية- العسكرية بين القتال والمهام الثورية والأعمال الكبيرة باستمرار. (راجع خصوصاً: تقرير حول الاستقصاء الذي جرى في مقاطعة هونان بصدد الحركة الفلاحية، ماوتسي- تونغ، أعمال مختارة، المجلد الأول ص22-67. وإن تجربة الثورة الفلاحية الصينية الأولى هذه قد أخذت من بعد تلهم ماوتسي- تونغ. راجع: الكفاح في تسنغ كانغ شان، نوفمبر 1928، المرجع المذكور، المجلد الأول ص83-121؛ المشكلات الاستراتيجية للحرب الثورية في الصين، المرجع المذكور، الأنصار المضادة- لليابان، على الأخص الفصل السادس، المجلد الثاني، ص81-123).

ولقد الح ماوتسي ـ تونغ باستمرار على أن استراتيجية الاستيلاء على السلطة عن طريق الحرب الثورية إنما فرضها وضع الصين الخاص. إذ كانت نتيجة سيطرة الإمبرياليين الأجانب نصف- الاستعمارية على البلاد أن مزجت بين الحرب الثورية والحرب القومية مزجاً معقداً. فغدت الطبقة الفلاحية الصينية، التي تستغلها بورجوازية «الكومبرادور» القوة الثورية الرئيسة وضَمِنَ «الجيش الأحمر» دعمّها له عن طريق الإصلاح الزراعي. وأخيراً، انساقت حكومة الكيومانتانغ، في سبيل مكافحة الثورة الفلاحية والجيش الأحمر، إلى أن تعطي الأولوية للحرب الطبقية على مقاومة العدو الياباني والإمبريالي[1].

ب- الطرق القانونية والبرلمانية

لم يتم التوكيد من جديد بِدَوِي على القضية، المنسية حقاً منذ عام 1917، القائلة أنه يمكن، في الديموقراطيات الغربية على الأقل، أن بتوصل نظام اشتراكي للسلطة بالطرق القانونية والبرلمانية. سوى في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي.

لقد جاهر الحزبان الشيوعيان في فرنسا وإيطاليا، من جهتهما، بهذه القضية دائماً. إلا أنهما لم يُصِرّا عليها إلا في الفترات التي سعيا فيها إلى التحالف مع الأحزاب الاشتراكية أو «البورجوازية» (راجع أدناه، الجبهات المناوئة- للفاشية). وليس الأمر هنا، في جميع الحالات، أمر موضوع يتيح المجال إلى كثير من التوضيح ـ وأقل من ذلك أيضاً إلى أبحاث نظرية.

2- الدور الثوري لمختلف الطبقات الاجتماعية

إن الفكرة المركزية عند ماركس القائلة بأن البروليتاريا الصناعية هي فاعل الثورة- والفاعل الوحيد- قد لبثت في الظاهر من المسلّم بها في الماركسية المعاصرة.

---

(1) كتبت هذه الفقرة قبل القطيعة بين الاتحاد السوفييتي والصين وقبل النقاشات التي أثارتها «الثورة الثقافية». ومن المسلم به أن تطور الشيوعية الصينية يطرح مشكلات واسعة، إلا أنه مازال سابقاً لأوانه كيما نقول شيئاً آخر سوى افتراضات في هذا الموضوع.

إلا أن لينين سبق أن أكملها ثم ماوتسي- تونغ. ويقرّ معظم منظري الماركسية- اللينينية في أيامنا بالدور الثوري الذي يمكن أن تؤديه أحياناً الطبقة الفلاحية الفقيرة. فالتجربة الصينية هي التي أتاحت على الأخص لمنظري الماركسية أن يدركوا المهمة الثورية للفلاحين الفقراء في البلدان غير المصنعة (راجع ماوتسي- تونغ، «في طبقات المجتمع الصيني»، آذار 1926، أعمال مختارة، المجلد الأول، ص11-22).

ولقد تناول الإيطالي انطونيو غرامشي (1891-1937) ثانية بعض استنتاجات لينين في هذا الموضوع بل عمقها بصدد مشكلة الفلاحين في إيطاليا الجنوبية، في المركزية الإدارية والاقتصادية، ولا في تصنيع هذه المقاطعات الشمال الصناعية. إذ يستطيع قلبُ النظام الرأسمالي وحده وإقامةُ ديكتاتورية البروليتاريا، يدعمها الفلاّحون، أن يقدِّم حلاً لمجمل المشكلات الإيطالية (راجع «المشكلات الجنوبية، المنشور في مجلة «ريناسيتا»، شباط 1945، المكتوب في عام 1926).

3- الثورة في بلد واحد و«المعسكر الاشتراكي»

لقد رأينا فيما تقدم المناقشات التي أقامت، نحو عام 1907، تعارضاً بين لينين وتروتسكي وروزا لوكسمبورغ وآخرين حول إمكانات ثورة اشتراكية في روسيا. ونشأت هذه المشكلة من جديد بعد عام 1917، بصورة عيانية للغاية، وراحت تشكّل أحد بواعث الصراع الرئيسة بين ستالين وتروتسكي. نقتصر على طرحها النظري.

أ- الثورة التي لا تنطقع

كاد يتشاطر جميع الماركسيين غير التحريفيين قبل عام 1917 (وحتى قبل 1920) التصور «الكارثي» و«الكوكبي» بما يكفي لِـ«الثورة»: فالثورة، بمجرد أن تندلع بفعل الاستيلاء على السلطة في مكان معيّن، لابد لها أن تمتد بالضرورة إلى جميع البلدان الأخرى التي قد يوجد فيها وضع ثوري. وكان يقبل الجميع أن سيرورة الامتداد هذه يمكن أن تشهد انقطاعات في

الاستمرارية، وتتضمن مراحل متميزة، وطلائع ومؤخرات، وإلخ. إلا أن الجميع كان يقدر في جوهر الأمر أن هذا الاشتعال المتتالي «سيتوزع» على وقت قصير نسبياً.

وهناك شيء لم يتوقعه أحد في أية حال: وهو أن بروليتاريا بلد واحد استطاعت أن تنجح فيه ثورتها الاشتراكية على نحو نهائي دون أن تساعدها انتفاضة الطبقات البروليتارية الأخرى، وتخلت عن مساعدة هذه الطبقات (مباشرة على الأقل) كيما تكرّس نفسها على إنجاز ثورتها الخاصة.

كانت تلك هي قضية الثورة الدائمة. ولم يكن يعتقد لينين ذاته، الذي كان قد أدرك أن الثورة قد تكون ممكنة في روسيا، بأن الثورة يمكن أن تقتصر عليها.

ب- الثورة العالمية بدأت في الاتحاد السوفييتي

- لقد تردّد لينين، حتى آخر الحرب الأهلية (1921) تقريباً، مؤملاً انتصار ثورة البروليتاريا في ألمانيا والنمسا والمجر، فساعد هذه الحركات الشيوعية الأجنبية، وأنشأ الأممية الثالثة لهذا الغرض. وساعد ستالين، فيما بعد ببضع سنوات، الشيوعيين الصينيين ضمن الاحتمالات نفسها. إلا أن الصعوبات الخاصة بالجمهورية السوفييتية (مجاعة 1921، تمرد الفلاحين) وفشل الحركات البروليتارية في أوروبا ساقت لينين إلى إرجاء مواصلة «الثورة الدائمة» والأممية. فانتهج سبيل «السياسة الاقتصادية الجديدة» .N.E.P، كبداية لتمكين «الثورة» في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية.

وراح هذا «التمتين» وهذا «التوقف»، يكشفان عظم المهمة، وعدم ـ نضج الشروط الثورية في بلدان أوروبا الأخرى، وحتى في بعض مناطق الاتحاد السوفييتي المتباعدة عن المركز. ونظم ستالين من جديد الأجهزة الاقتصادية والإدارية في البلد الذي استقرت فيه الاشتراكية، وعزّز سلطة الدولة وجعل السلطة مركزية، وقوّى الحزب. وطلب إلى الحقوقيين السوفييتيين، الذين شرعوا منذ عام 1918 بوضع نظرية كاملة في الحقوق الدولية تتلاءم مع الدور «الرِسَالي»

لاتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية في تحرير طبقات البروليتاريا الأجنبية (إلى كوروفين مثلاً)، أن يُصحّحوا مواقفهم[1].

لقد عارض تروتسكي هذه الممارسة. إذ أن تروتسكي, وهو ضحية تركيز السلطة الجديد، وفوق ذلك أممي مخلص للغاية، قد كان يتوقع (راجع كتاب «الثورة التي غدروا بها»)، ما يلي:

- إن قصر «الثورة» على بلد واحد فقط سيقود، بسبب التطويق ذاته الذي كان يتشكل حول هذا البلد الاشتراكي المنعزل، وبسبب المشكلات الداخلية التي لا بد أن يحلّها وحده، سيقود بالضرورة إلى إعادة تكوين جهاز دولة بيروقراطي وعسكري. وسيتم هجر الديموقراطية الحقيقية للسوفييتات الشعبية، وفي ذلك العودة للضياع السياسي.

- وأن الاتحاد السوفييتي، بعد أن تخلى عن الأممية المحرِّرة، سَيُكرَه على الإمبريالية العسكرية كيما يدافع عن نفسه، وعلى انتهاج سياسة تدجين الأحزاب الشيوعية الأجنبية ليجعل منها أدوات استراتيجية.

وكان التسويغ الذي قدمه ستالين على النحو التالي:

ليس هناك سوى ثورة عالمية واحدة، ولكنها تتضمن مراحل. ولقد كانت المرحلة الحاسمة الثورة الاشتراكية في روسيا. ولن تُتَاح أية «تتمة» لهذه المرحلة الأولى إذا لم تُبْنَ الاشتراكية بناء نهائياً وتُحمى وتُعزّز في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفييتية. ولا يجب على هذا الأخير أن يكوّن، منهجياً وبأناة، قاعدة انطلاق لمسيرة الثورة العالمية فحسب، بل أن يؤدي أيضاً، بالقيام بتجربته الاشتراكية، خدمة عظيمة للبروليتاريات الأجنبية: إذ سيكون لهذه الطبقات البروليتارية من الآن فصاعداً رأسمال عظيم من التجارب تستطيع الاستقاء منه.

---

(1) في هذا الموضوع، راجع ج. ف كالفنر، الحق الدولي والسيادة في الاتحاد السوفييتي. أرمان كولان، 1953، 299 ص (دفاتر المعهد القومي للعلوم السياسية، رقم 48).

ليس هناك من تَخَل إذنَ بل منهج يتلاءم مع تحليل للوضع دقيق. فطَرْحُ تروتسكي رومانسي و«يساري» على هذا النحو، غير أنه «يميني» أيضاً، ذلك أنه يفضي إلى الطلب من الاتحاد السوفييتي أن يعدل عن تمتين اشتراكيته وأن يتخلى عن الدفاع عن النفس (ومعه الدفاع عن طبقات البروليتاريا في العالم بأسره) ضد أعداء الاشتراكية.

ليس هناك منذ الآن سوى «معسكر واحد للاشتراكية»، ترأسه الاتحاد السوفييتي.

ولابد من التنويه بأن هذه النظرية، التي لم تتغيّر بتاتاً في الاتحاد السوفييتي، قد انتقدتها يوغوسلافيا خلال تطبيقها وتم انتقادها في بولندا منذ عام 1955. ولقد أضرب القطيعة الصينية ـ السوفييتية والمجادلات التي يبدو أنها قامت بين مختلف الأحزاب الشيوعية منذ عام 1964 إضراراً واضحاً بقضية وحدة «المعسكر» الاشتراكي. ولم يرتفع صوت، في حدود ما نعرف، في هذه البلدان، كي يستعيد طروحات تروتسكي. وبالمقابل لم يتخلَّ هذا الأخير عن سلاحه من نفيه حتى اغتياله في عام 1940؛ وما يزال له أنصاره المنتشرون في العالم غير الشيوعي.

4- الجبهات المضادة- للفاشيّة

كان يطيب للأممية الثالثة (الكومنترن)، من عام 1928 إلى عام 1935، أن تعد أن النضال ضد الاشتراكية- الديموقراطية هو الهدف الرئيس، من حيث أن هذه هي العدو رقم واحد للثورة البرليتارية (راجع برنامج الأممية الشيوعية، 1928). ولقد شجع هذا الخطط التاكتيكي محاولات النازيين في ألمانيا تشجيعاً كبيراً للغاية وسبب خسارة الاشتراكيين- الديموقراطيين والشيوعيين الألمان معاً.

ولقد روجع هذا التصور في المؤتمر السابع للكومنترون في عام 1935 إذ شرح فيه جورج ديميتروف أن المهمة الأساسية إنما تتمثل في «إنشاء جبهة شعبية واسعة ضد- الفاشية على أساس الجبهة البروليتارية الوحيدة» وشجع

جميع الأحزاب الشيوعية، بعد أن ضرب مثل التقارب البادئ في فرنسا بين الشيوعيين والاشتراكيين إثر أحداث شباط 1934، وشجعها على أن تمارس تاكتيك «الجبهة الوحيدة» و«مواثيق الاتحاد» ممارسة نظامية.

وهذا الاتجاه الجديد، الذي أتاح للحزب الشيوعي في فرنسا أن يعرف نمواً سريعاً، شهد تطوراً كبيراً للغاية خلال «المقاومة» ضد قوى «المحور» وغداة الانتصار ضد هذه القوى. ولم يتغيّر هذا «الخط» الذي تحدّد في عام 1935 (في مبدئه على الأقل، إن لم يكن في تطبيقاته) بالرغم من موقف الأحزاب الاشتراكية ـ الديموقراطية المعادي بعامة حيال هذا التقارب.

* * *

القسم الثاني

الاشتراكية غير اللينينية

نجمع تحت هذه الكلمة مختلف التيارات الإيديولوجية التي تُدعى عادة باسم «الاشتراكية - الديموقراطية»[1] وهي تسمية قلما تلائم.

ويتحدر معظم هذه التيارات - باستثناء الاشتراكية البريطانية، إلى حد ما - من الحركات الاشتراكية في القرن التاسع عشر ومن الماركسية إلى هذا الحد أو ذاك. فإلى أي حد بقيت هذه الاشتراكية «غير اللينينية»، في أيامنا، أيامنا، أمينة للماركسية أو ابتعدت عنها؟ لقد ظلت هذه المسألة زمناً طويلاً دون إجابة واضحة. وازداد منذ عام 1945، الانفصال عن الماركسية دون أن يصبح بعدُ نهائياً.

كان لا بد للاشتراكية غير اللينينية، بالمقابل، أن تجابه، منذ غداة الحرب العالمية الأولى، عدداً معيناً من المشكلات الواقعية التي أسهمت بأن تفرض عليها شيئاً فشيئاً خطّها الإيديولوجي الخاص بها، من مثل: نجاح الفاشيّات والاشتراك في السلطة في إطار الاقتصادات الرأسمالية والحرب العالمية. وسبّبت سياسة الاتحاد السوفييتي التوسعية وسيطرته على العديد من بلدان أوروبا الوسطى والشرقية، منذ الحرب العالمية الثانية تصلباً واضحاً للغاية مضاداً - للسوفييتية والشيوعية في صفوف الاشتراكية - الديموقراطية. فهذا الوضع الجديد، شأنه شأن إلحاح المشكلات الدولية (التنافس شر - غرب والبناء الأوروبي والنزعة القومية لشعوب آسيا وإفريقيا)، قد نزع إلى

(1) دل هذا التعبير، حتى عام 1919، على الحزب الاشتراكي الألماني، ذي الولاء الماركسي الدقيق، حصراً. ولقد اتسع معناه في أيامنا اتساعاً كبيراً. إلا أنه مازال له معنى ازدرائي عندما يستخدمه الماركسيون - اللينينيون من جهة؛ وقلما هو من المألوف أن يستعمل بخصوص الاشتراكيتين الفرنسية والبريطانية.

إبعاد الاشتراكيين عن الإيديولوجيا الماركسية أكثر فأكثر. وحددت الحاجة إلى «مذهب اشتراكي جديد» في كل مكان تقريباً محاولاً تجدد إيديولوجي - مازالت وجلة - جرّبت أن تتخلص من مجرد معارضة سلبية للماركسية - اللينينية.

1- حتى الحرب العالمية الثانية

1- مواجهة البلشفية والفاشيّات

أ- الأخوة الألداء

ظل موقف الاشتراكيين غير اللينينيين حيال البلشفية السوفييتية وأنصارها في الأممية الثالثة (التي تأسست في موسكو في آذار عام 1919) معقداً حتى عام 1937 (في فترة «التطهيرات» الكبيرة في الاتحاد السوفييتي).

ولقد سبّبت سياسة «الحلف المقدس»، التي ارتضاها جميع الاشتراكيين الأوروبيين تقريباً أثناء السنوات 1914 - 1918، انهيار الأممية الثانية التي أعادت تشكيل نفسها من جديد بصعوبة بالغة ولقاء خسائر ضخمة. إذ كان يقوم تاكتيك لينين والأممية الثالثة على مهاجمتها بعنف وفصل أكثر ما يمكن من الناس عنها، ورفض على مهاجمتها بعنف وفصل أكثر ما يمكن من الناس عنها، ورفض كل تسوية قادرة أن تشق الطرق إلى إعادة توحيد محتملة لمجمل الحركة الاشتراكية والبروليتارية. وذهبت أدراج الرياح جهود المجموعة الملقبة بـ«الأممية الثانية والنصف» (واسمها الحقيقي Arbeitagemeinschaft» أو مجموعة عمل الأحزاب الاشتراكية، مؤتمر فيينا في شباط 1921)، التي شكلها الاشتراكيون النمساويون وقسم من الحزب الاشتراكي الفرنسي S.F.I.O وبعض الاشتراكيين «المستقلين» الألمان في سبيل الحفاظ على الجسور وتحقيق وحدة عمل على الأقل بين بقايا الأممية الثانية وبين الأممية الثالثة، وتبين بأنها لا طائل تحتها منذ برلين (2ـ5 نيسان 1922) الذي تلاقي فيه ممثلو الأمميات الثلاثة.

ومنذ ذلك الوقت أعادت الأممية الثانية القديمة تكوينها كيفما اتفق عن طريق توحيد الجناح اليميني المعتدل والإصلاحي (الذي ازداد فيه نفوذ البريطانيين أكثر فأكثر) مع الاتجاه الوسطي من النمساويين والفرنسيين (مؤتمر هامبورغ، 21 أيار 1923).

واكتملت القطيعة على الصعيد السياسي (القطيعة التي تقع مسؤوليتها، المباشرة على الأقل، على كاهل اللينينيين).

إلا أن الوضع غدا أكثر ما يكون اختلاطاً للغاية، على صعيد المواقف الإيديولوجية.

1- ففي حين راح ينتقل في الواقع النفوذ الغالب، داخل الأممية الثانية المعاد تشكيلها، أكثر فأكثر إلى الإصلاحيين وأصبحت الممارسة السياسية للأحزاب الاشتراكية الأوروبية أكثر فأكثر اعتدالاً راحت التصريحات النظرية تتميز بالمقابل بعودة واضحة إلى الاتباعية الماركسية القويمة الأكثر ما تكون دقة مستبعدة كل مراجعة. وغدا أوتو باوير Otto Bauer وفريدريك آدلر Friedrich Adler، الماركسيان النمساويان الاتباعيّان، سيدا الفكر. وصارت الأهداف المطروحة ثورية أكثر من أي وقت مضى، وأُعلن الصراع الطبقي ضد البورجوازية والإمبريالية أكثر من أي وقت آخر، وأدينت النزعة الوطنية - الاشتراكية أقسى إدانة، وتم التأكيد على الأممية السلمية لطبقات البروليتاريا. وظهرت، أخيراً، حتمية صارمة (وُرثت عن أنجلز وعن كاوتسكي على الأخص أكثر مما وُرِثت عن ماركس) في التأكيد على تدهور الرأسمالية المحتوم. كما أكد باستمرار المنظرون المذهبيون في الأممية الثانية على التضامن المذهبي الكامل بين المعسكر «الاشتراكي ـ الديموقراطي» والمعسكر اللينيني: وحرصوا حرصاً كبيراً على الإشارة إلى أن الخلاف لا يتناول المذهب وأن المسألة ليست بتاتاً مسألة خصومة جديدة حول «التحريفية».

2- وتوضحت بالمقابل الانتقادات حيال طرائق البلشفية، منذ عام 1918، وما فتئت تتأكد. وصدرت عن «يمينيين» مثل البلجيكي فاندرفلد أو

البريطاني ماكدونالد أو «وسطيين» مثل ليون بلوم أو «علماء ماركسيين» مثل أوتو باوير. وبرزت المطاعن على ثلاثة أصعدة:

- انتهاك الديموقراطية في النظام السياسي السوفييتي وحياة الحزب الداخلية والعلاقات بين أعضاء الأممية الثالثة؛ وتجاهل حق الشعوب في تقرير المصير (وكان ابتلاع جيورجيا المأخذ الأعظم).

- وشق الحركة الاشتراكية الأممية، وعمل تخريبي ضد جميع الاشتراكيين - الديموقراطيين داخل الاتحاد السوفييتي وخارجه.

- وتجاهل النزعة السلمية بحيث يقر اللينينيون بالطابع «الحتمي» للحروب الإمبريالية.

لقد ساقت هذه المطاعن، التي ما فتئت تتفاقم ابتداء من الديكتاتورية الستالينية. بعض الأحزاب الاشتراكية إلى الدخول عملياً في صراع خفي ضد الشيوعيين (لاسيما في ألمانيا وإيطاليا)، والرفض لعروض وحدة العمل والجبهات الوحيدة، والإعراض عن أي تحالف انتخابي مع الشيوعيين (في فرنسا حتى عام 1935 على سبيل المثال)، والرد على هجمات الدعاوة الشيوعية بمقالات نقدية عنيفة ولاذعة كمقالات هؤلاء الآخرين[1]، والتقبل بأقصى ما يكون من الحذر محاولات الفئات السياسية «الوحدوية»، الوسيطة بينهم وبين الشيوعيين[2].

3- ومع ذلك، تكاد جميع التنظيمات الاشتراكية، خلا بعض الاستثناءات (لاسيما في بريطانيا - العظمى واسكندنافيا)، تحافظ دوماً على الاهتمام بأن لا تجعل القطيعة مع العالم الشيوعي (الذي لم يتحل بالاهتمام ذاته) مما لا يقبل الإصلاح.

---

(1) انظر على سبيل المثال كراسة ليون بلوم، «البلشفية والاشتراكية».

(2) شأن «الحزب الاشتراكي - الشيوعي» في فرنسا مثلاً الذي سمي فيما بعد «حزب الوحدة البروليتارية» (بول لويس، بيتروس فور، وإلخ)؛ إذ اصطدم على الدوام برغبة الحزب الاشتراكي S.F.I.O بابتلاعه وبتصلب الحزب الشيوعي الفرنسي.

وهكذا عارضت على الدوام أي تدخل تقوم به القوى الرأسمالية ضد الاتحاد السوفييتي، واحتجت على الإجراءات الاستثنائية التي اتخذتها مختلف الحكومات ضد الشيوعيين.

وأكثر من ذلك، حتى حيال «الثورة» السوفييتية والنظام الستاليني، ثابرت أغلبية بارزة للغاية من الأحزاب الاشتراكية الأوروبية، مع إدانتها للأساليب، على أن تعدّ من جهة بأن هذا النظام السوفييتي إنما يشكل النموذج الأصلي لمجتمع جماعي حقيقي[1] والرجاء الأول، وأن تأمل من جهة أخرى، بأن الديكتاتورية الستالينية ليست سوى انتقالية وستزول تدريجياً. عاجلاً أم آجلاً، لصالح اشتراكية حقيقية[2].

ولقد عبّر جول جيسد تمام التعبير عن هذا الارتباك لدى الاشتراكيين تجاه الشيوعية اللينينية، قائلاً: «هذا ما أوصيت به طيلة حياتي وما أدنته كل حياتي في آن واحد».

ب- في مواجهة الفاشية: أوهام وبلبلة

لقد كانت شاملة بلبلة الاشتراكيين الإيطاليين، الذين عجزوا عن تنسيق دفاع مشترك مع اللينينيين مثل بورديغا، غرامشي، أومبرتو تيراسيني، لويجي لونغو، بالميرو توغلياتي، في مواجهة الفاشية الموسولينية. إذ راوح أصحاب الأكثرية في الحزب الاشتراكي (سيرّاتي) بعد أن زادوا على ثوروية الشيوعيين وأدانوا «الإصلاحيين» (فيليبو توراتي، ردولفو موندولفو، كلوديو تريف، إلخ) ووقعوا في فخ موسوليني حينما قبلوا أن يعقدوا معه «ميثاق تهدئة» أفقد الجماهير العمالية قوتها التعبوية وشجّع الطبقات الوسطى على الاطمئنان للفاشية.

---

(1) كانت على الأخص هذه حالة رجال مثل النمساويين أدلر وأوتو باوير (انظر لهذا الأخير «الأممية والحرب، 1935»، والمنشفي دان والإفرنسيين دونوا وزيرومسكي.

(2) كانت تلك على الدوام القضية التي أيدها ليون بلوم حتى عام 1939.

وأدركت، ابتداء من عام 1926، حينما ألقى موسوليني القناع نهائياً، فِرَقٌ جديدة من «رجال المقاومة» الاشتراكيين، التأم شملها حول حركة «العدالة والحرية» التي أسسها في عام 1929 كارلو روسيللي Carlo Kosselli (الذي اغتيل في فرنسا في عام 1937)، أدركت أن النضال ضد «السلطة المطلقة الكلية» لا يمكن أن يكون من صنع البروليتاريا ضد الطبقات التي كسبتها الفاشية فحسب، بل يتطلب التوحيد والتأليف بين جميع الفئات وجميع التيارات الديموقراطية والتقدمية المتحدة ضد الديكتاتورية ـ وأوصت هذه الحركة باشتراكية «جديدة»، غير أهل لأن تنشأ مباشرة من ثورة بروليتارية؛ ولا بد أن تقبل مؤقتاً ولسنوات طويلة اقتصاداً ذا قطاعات عدة، وتحتمي ضد إغراءاتها الخاصة المضادة - للسلطة المطلقة الكلية، وتُحِلّ الديموقراطية المحلية والصناعية محلّ المركزية الحكومية والبيروقراطية. وفهم أخيراً هذا الجيل الجديد من الاشتراكيين (المهاجرين والمتوارين) فهماً متأخراً أن النضال ضد الفاشية يتطلب عملاً متناسقاً بين الليبراليين والاشتراكيين والشيوعيين على المستوى الأوروبي.

ولقد ألْفَت الحركة الاشتراكية الألمانية نفسها موهونة للغاية في ابتداء النازية. وظل قادة الاشتراكية الألمانية بدون رد فعل أمام خطر أدركوه حق الإدراك، وأرهبتهم احتمالات الحرب الأهلية، ولم يجرؤوا أن يردوا على أعمال العنف اليومية للنازيين بجعل الميليشيات الاشتراكية (رايات الرايخ السوداء ـ الحمراء ـ الذهبية)[1] تمضي إلى العمل، وتركوا لخصومهم المبادرة إلى برامج النهوض الاقتصادي والمالي، ولبثوا قانعين (شأن الشيوعيين) بأن الرأسمالية الألمانية الكبيرة ستوقف خطوات تقدم النازية التي ما شاؤوا أن يقروا بأنها حركة جماهير ذات جذور عميقة وليست مجرد ألعوبة بيد كروب وتيسّن.

---

(1) في حين أنه عندما أعلن المستشار دولفوس حل الميليشيات الاشتراكية (Schntz bnond) في النمسا في عام 1934، فجرت هذه الميليشيات عصياناً شجاعاً ويائساً (تم سحقه في بضعة أيام من جهة أخرى).

وكان رد فعل الأممية الثانية في مواجهة الأنظمة الفاشية رخواً أيضاً. إذ احتفظ فاندرفيلد وأوتو باوير في عام 1929 (مؤتمر بروكسل) بكل يقظتهما تجاه رأسمالية الولايات المتحدة، وعدّ الفاشية نتاجاً ـ ثانوياً زهيداً للرجعية «الرأسمالية».

وبدا القلق الذي سبّبه صعود النازية أكثر من ذلك في مؤتمر فيينا في عام 1931. بيد أنهم ألقوا مسؤولية ذلك على... معاهدة فرساي، والصناعة الألمانية الكبيرة، وإلخ. وشهد مؤتمر عقد في باريس في آب 1933 العرض على نحو أكاديمي لأنواع عديدة من «تفاسير» للفاشية ومن «علاجات» لهذا الخطر؛ وجرى ما يشبه الإجماع حول قرار ألحّ على نضال الطبقة العاملة الاشتراكي ضد الراسمالية والفاشية والحرب في آن واحد. ورفض القرار «مناورات الجبهة الوحيدة» التي اقترحها الشيوعيون (الذين، من جهة أخرى، لم يفكروا بتاتاً في توحيد قواهم في ألمانيا مع قوى الاشتراكيين)؛ ولكن، يا للمفارقة، أكد هذا القرار من جديد إرادته في تكريس جميع جهوده في إعادة توحيد الحركة الثورية البروليتارية. وتقررت أخيراً مقاطعة الهتلرية، واللجوء إلى عصبة الأمم، وعدم - تعاون البروليتاريا في حالة الحرب، إلخ. إلا أن هتلر كان قد سبق أن استولى على السلطة في ألمانيا[1].

2- مواجهة الحرب

غدا واضحاً، ابتداء من حرب الحبشة، أن مقاومة الفاشية لم يعد يمكنها أن تنتصر عن طريق معارضة القوى الداخلية وحدها (حتى ولو كانت العناصر المضادة - للفاشية متضامنة، الأمر الذي لم يكن إلا جزئياً للغاية في حالة إسبانيا من تموز عام 1936 إلى عام 1938): فوجب تنسيق المقاومة عن

(1)حافظ ليون بلوم في هذه الحقبة، تشاركه الأغلبية الساحقة في الحزب الاشتراكي الفرنسي S.F.I.O. على الأمل بأن اتفاقاً مع ألمانيا يظل ممكناً. ولقد كتب، في حزيران 1933، أن واجب فرنسا في مواجهة هتلر إنما يكمن «في عدم رفض بادرة سلام، حتى عندما تمدها إليها أيد ملطخة بالدماء» («الشعبي» «Le Populaire» 14 حزيران 1933).

طريق عمل دولي تقوم به الديموقراطيات. وشهد الناس في ذلك الحين في كل مكان نوعاً ما تبلبل الاشتراكيين، المنقسمين في جميع البلدان على وجه التقريب. وظل الجزء الأعظم منهم سجيناً للسلمية المطلقة الموروثة عن الأممية الثانية، فلقد أعلن ليون بلوم في كانون ثاني 1937، بغية الدفاع عن سياسته القائمة على عدم التدخل في إسبانيا، قائلاً: «إن حكومتي سلمية من حيث الأساس، وسلمية بعنف»[1]. وجعل الاشتراكيون في البلدان الصغيرة، ما عدا الأراضي - المنخفضة، من أنفسهم أبطال نزعة حياد حذر[2]. وقبلت، بعد مونيخ (أيلول 1968) حملة الحزب الاشتراكي الفرنسي S.F.I.O تقريباً، جزئياً برضوخ (ليون بلوم)، وجزئياً بحمية (بول فور)، إنقاذ السلام والتخلي عن تشيكوسلوفاكيا.

وكان ذلك نتيجة موقف لم تتحول عنه أجهزة الأممية الثانية منذ عام 1919.

فلقد رأى جوريس في التحكيم، قبل عام 1914، «الثورة» التي قد تزعزع الإمبريالية والعسكرية. وعقد مؤتمر بيرن، منذ عام 1919، آماله كلها على عصبة الأمم «عصبة شعوب، وليست عصبة حكومات»، وأطلق الشعور المزدوج في التحكيم والنزع الكامل للسلاح، ولو كان وحيد الجانب[3]. وكانت الراديكالية اللفظية التي طبعها المنظرون المذهبيون النمساويون على مقررات الأممية الثانية توصي بـ«حرب طبقية» لا مندوحة عنها ضد

---

(1) سيطرت سلمية ماكدونالد وهندرسون ولانسبوري على حزب العمال حتى عام 1935. إذ عمل اتلي وأرنست بيفن في هذا التاريخ على تبني الحزب لسياسة مقاومة الديكتاتوريات والتحضير للحرب.

(2) كانت تلك حالة الاشتراكيين البلجيكيين مع ب. هـ. سباك وهنري دومان (احتج فاندرفلد المسن وحده تقريباً) والاشتراكيين الدانماركيين والسويديين والنروجيين والفنلنديين.

(3) كتب ليون بلوم، في عام 1931، قد تكون للمبادرة العفوية في نزع السلاح الوحيد الجانب من قبل فرنس «فضلية المثل في نظر الآخرين» (مشكلات السلم). وكتب في 1932: «كلما ازداد وجود الخطر في العالم كلما وجب نزع السلاح» (برنامجنا).

البورجوازية والرأسمالية، بيد أنها كانت تحث في الوقت نفسه على «نزع السلاح الشامل» و«رفض الاعتمادات العسكرية» (مؤتمر هامبورغ، عام 1923). وأعلن مؤتمر باريس في آب عام 1932: «يجب على عمال البلاد الديموقراطية أن لا يداخلهم الإغراء بفكرة الحرب، وحتى لو ظهرت الحرب على أنها وسيلة لتحرير الإغراء بفكرة الحرب، وحتى لو ظهرت الحرب على أنها وسيلة لتحرير الشعوب المستعبدة». أما الإضراب العام، فجيب أن لا يُفجّر إلا بمجرد أن ترفض الحكومة المعتدية التحكيم الدولي رفضاً نهائياً.

ولقد لقي الهجوم الألماني على بولونيا في أيلول عام 1939 الحركات الاشتراكية، سواء محطمة (إيطاليا، ألمانيا، إسبانيا) أو عديمة الاكتراث (البلدان الاسكندينافية) أو منقسمة على نفسا (فرنسا). وإن استفاق معظم كبار الزعماء الاشتراكيين الفرنسيين والبريطانيين في يقظة متأخرة، فإن جزءاً هاماً من جماعاتهم ما اقتنعت البتة بأن الحرب التي تتراءى أمامهم معركة لا بد منها.

3- الاشتراكيون ومشكلة السلطة

منذ نهاية حرب 1914 ـ 1918، شعر جميع الاشتراكيين الأوروبيين تقريباً، باستثناء الاشتراكيين ـ الديموقراطيين الألمان (ألقت بهم الضرورة في الاشتراك بالسلطة)، بالندم على تعاونهم مع حكومات «التحالف» زمن الحرب. فالأحزاب الاشتراكية، نظراً لرغبتها في العودة إلى الاتباعية الماركسية القويمة حصراً ولاهتمامها بأن لا تشارك في سياسة الحكومات التي عززت الثورة السوفييتية نزعتها المحافظة، عادت إلى معارضة عنيدة. إلا أنه لم يتم الاحتفاظ بهذا الموقف. وراحت مشكلة «المشاركة»، أو «الاستيلاء على السلطة» أو «ممارسة السلطة» تسبّب خلافات واضطرابات داخلية.

أ- البلدان الاسكندنافية وبريطانيا ـ العظمى

لقد انتهت الحركات الاشتراكية الأقل ما تكون اقتناعاً بالماركسية والإيديولوجية «الثورية» بأن وجدت بقدر كاف من السرعة «طريقاً سالكاً» دون أن تربكها الاعتراضات المذهبية. وتلك حالة الأحزاب الاشتراكية في

البلدان الاسكندنافية، مع بعض التنويع. إذ توصلت هذه الأحزاب في السنوات 1929- 1935، خلا فنلندا، إلى تشكيل حكومات تدعمها فئات ليبرالية أو فلاحية صغيرة. واستطاعت هذه الأحزاب، بعد أن انخرطت بهدوء في طريق «إصلاحية خلاّقة»، أن تجعل لسان حالها تصريح السويدي فوغت التالي: «أقلّوا الكلام في مشكلة السلطة والثورة. واستولوا على السلطة حين تستطيعون ذلك وأقلوا الكلام عنها. فنحن في السويد قلّما نتحدث عن صراعات الطبقات، إلا أننا نعمل في مصلحة البروليتاريا». (مؤتمر باريس، 1933). ولم يكن هذا الموقف العملي بلا خطر دائماً، كما أثبتت ذلك تجربة الحكومتين بقيادة عُمّالية في بريطانيا - العظمى. فلقد بدا العماليون الذين كان مطلوباً منهم أن يجابهوا أزمة اقتصادية قاسية، بَدْوَا وجلين و«تقليديين» للغاية في سياستهم الاقتصادية. وآل غياب البرنامج الصارم والانتهازية بلا مذهب في بريطانيا ـ العظمى إلى أزمة حزب العمل Labour Party التي انتهت إلى إبعاد بعض القادة: مكدونالد وسنودن. وظل الحزب مذ ذاك في المعارضة (حتى عام 1940) وتمالك نفسه رويداً رويداً وعمل بعناد كي يزوّد نفسه ببرنامج بنّاء بهدف عودة محتملة إلى السلطة.

ب- الارتباكات المذهبية: النمساويون والفرنسيون

كان من الممكن أن يستفيد الاشتراكيون النمساويون وهم الحزب الأكثر عدداً، غداة معاهدات السلام، من السلطة كيما يحققوا نظاماً اشتراكياً على نحو سلمي. وهم لم يمضوا إلى نهاية هذه الإمكانية نظراً لوعيهم (على ما قال فريدريك آدلر) بأن «مسألة انتصار البروليتاريا هي مسألة البروليتاريا العالمية» وليست مسألة الاستيلاء على السلطة في بلد واحد فحسب[1]. وظل الاشتراكيون النمساويون، بعد أن خضعوا للأصول الديموقراطية، سادة فيينا، إلا أن ائتلاف الأحزاب الأخرى كان يجعلهم على الدوام أقلية في مجموع.

---

(1) ذلك أن عصبة الأمم كانت تراقب النمسا على نحو وثيق وعارضت ضم هذه البلاد إلى الجمهورية الألمانية (الذي كان الاشتراكيون النمساويون أنصاراً له بحرارة).

البلاد. وكان الاشتراكيون النمساويون، وهم في المعارضة، يؤيدون في آن واحد احترام الديموقراطية وضرورة إقامة ديكتاتورية ثورية من أجل إحباط الدسائس الرجعية. وأخيراً، كان يقدّر الاشتراكيون النمساويون، ذوو النزعة الحتمية الوثيقة، أن الثورة الاشتراكية ستولد لا محالة من أزمة النظام الرأسمالي الضرورية ومن مشتقاتها. وكانوا، بانتظار هذا «الحدث»، يقومون بإدارة فيينا مرموقة سبق أن جعلهم «التاريخ» سادة لها، إلى أن ردّهم دولفوس (1934)، ثم هتلر (1938)، إلى حالة عجز.

وفي فرنسا على وجه الخصوص، احتدّ النقاش حول موقف الاشتراكيين تجاه السلطة. وسيطرت على هذا النقاش شخصية ليون بلوم Leon Blum (1972- 1950)، الزعيم غير منازع في الحزب الاشتراكي الفرنسي .S.F.I.O منذ مؤتمر تور[1].

وكان ليون بلوم «يسارياً» إذ قال: «إن الاستيلاء الثوري على السلطة الثورية، التي هي هدفنا، إنما هو الاستيلاء على السلطة المركزية... بأية وسيلة كانت... فلا يوجد اشتراكي واحد يوافق على أن يسجن نفسه داخل القانونية» (تور، 1920)، «يمكن احتلال السلطة بصفة وقائية، دفاعية، في سبيل سدّ الطرق على الفاشية أو من أجل إفراغ الرأسمالية من قوتها على المقاومة أو العدوان. ولكن ذلك دون أن ندع هذا الوهم ينشأ ويتطور هذا الوهم القائل أن ممارسة السلطة ضمن هذه الشروط تستطيع أن تأتي، ولو

(1) إن ليون بلوم، خريج دار المعلمين العليا، ومقدم العرائض إلى مجلس الدولة حتى عام 1919، وكاتب المقالات، والناقد الأدبي في «المجلة البيضاء» La Revue Blanche لسنوات طويلة قبل الحرب، وذو الحساسية البالغة، والمتحفظ قليلاً، ولا الخطيب بتاتاً ولا رجل العمل، كان في الظاهر غير مهيأ ليصبح زعيم حزب سياسي. وظل جوريس في نظره المعلم على الدوام؛ إذ أنكر دائماً أنه أضاف شيئاً ما إلى الجوريسية. وأنها الحقيقة أن نلاقي ليون بلوم نفسه في «الأحاديث الجديدة بين غوته وإكيرمان» (1897-1900) وفي «على المقياس الإنساني» (1941- 1944). فيه شيء من جوريس، إنما بانفعال غيهينو، وجمالية أندريه جيد. وأعجب ب- أنا نوواي وهنري رينييه وبروست...

جزئياً بتحقيق الاشتراكية» (مؤتمر باريس، آب 1933). ولقد زاود زعماء الحزب الرئيسيون مثل بول فور وج. ب. سيفيرك على هذه الجيسدية - الجديدة الظاهرية. وفي مؤتمر الحزب الاشتراكي الفرنسي .S.F.I.O، في أيار 1936، بعد انتصار الجبهة الشعبية الانتخابي، كان القرار النهائي بلا تفريق: «بعد اجتياز المرحلة الحالية...، يجب (على الحزب) أن يوجه مسيرته ونشاطه نحو السلطة كلها من أجل الاشتراكية كلها... لقد ظل القلب الشامل للنظام الرأسمالي وسيظل حتى تحقيقه الكامل الهدف الثوري لحزبنا والتمهيد الضروري لبناء النظام الاشتراكي».

إلا أن بلوم ألح، منذ عام 1933، على تمييز (ظل يستعيده دون كلل) ما بين «الاستيلاء على السلطة» وبين «ممارسة السلطة». «فالاستيلاء على السلطة» يمثل الفعل الثوري الوحيد فيما أنه يرمي إلى التهديم الكلي للنظام الرأسمالي وإلى «التحويل الاجتماعي»: والاشتراكيون، بمنأى عن أن يعدلوا عنه، يعرفون أنه محتوم لا مفر منه بسبب.... «تطور المجتمعات» (من أجل أن تكون اشتراكياً، 1933). وفي النتيجة، لم يعد يستطع الاشتراكيون، بعد أن رفضوا الاستيزارية، سوى العمل على مساعدة حكومات يسارية كي تعيش (جهدنا البرلماني، 1933). أما «ممارسة السلطة» فهي إدارة النظام القانوني الموجود في إطار الرأسمالية وضمن احترام القواعد الدستورية القائمة إدارة يقوم بها الاشتراكيون لأسباب استثنائية نوعاً ما ولأهداف محدودة. فما عسى أن تكون الغاية؟ كتب بلوم، في عام 1933، إنها غاية «تسريع وتيرة التطور الرأسمالي الذي يقود إلى الثورة».

لقد تصدى ليون بلوم، في عام 1936، للتجربة الحكومية الأولى للاشتراكيين في فرنسا[1] بمزيج من الأمل والخشية. «أن الأمر أمر معرفة ما إذا

(1) في حين كان للحزب الاشتراكي الفرنسي .S.F.I.O أكثر من مئة نائب في البرلمان (105 في عام 1924، 97 في 1932، 146 في 1936)، فقد رفض على الدوام أية مشاركة في حكومات كارتل قوى اليسار.

كان ممكناً ضمان انتقال، أو تهيئة، بين هذا المجتمع والمجتمع الذي كان تحقيقه النهائي وظل غرضنا وهدفنا» (31 أيار 1936). ولكنه، في حين أعلن عام 1933 أن «ما من اشتراكي واحد يوافق على أن يسجن نفسه داخل القانونية»، قد تهاون أمام قلبه على يد «مجلس الشيوخ» ولم يجرؤ على التدخل لصالح الحكومة القانونية (الشرعية) للجمهورية الإسبانية. وفي محاكمة ريوم Riom عام 1941، كان ليون بلوم ذاته يتأمل في «تناقضه»: إنه لم يكن يبحث عن السلطة، وحوّل حزبه عنها مدة ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، ومع ذلك كان مطلوباً منه أن «يمارس» السلطة. ولكنه أعلن في بدء التجربة، منذ عام 1936، : «لا نستطيع أن نعمل شيئاً آخر غير التهيئة... في الأذهان والأشياء، لمجيء نظام اجتماعي ليس بمقدورنا بعد تحقيقه في الوقت الراهن» (31-5-1936، «ممارسة السلطة»).

ج- «الحكوميون» عن مبدأ

لقد عارضت أقلية صغيرة للغاية من برلمانيي الحزب الاشتراكي الفرنسي .S.F.I.O تمييزات ليون بلوم قائلة بضرورة تخلي الحزب الاشتراكي عن الأساطير الهرمة والاشتراك في السلطة في سبيل تحقيق اشتراكية جديدة[1]. وانتهوا، بعد أن رُفِضَت أطروحاتهم، إلى أن أقصوا من الحزب الاشتراكي الفرنسي .S.F.I.O (من جهة أخرى بسبب «اشتراكية - جديدة» على وجه الخصوص تلوَّثت بموضوعات مختلفة «ذات نزعة استبدادية»).

وفي بلجيكا، انخرطت أكثرية الحزب العمالي البلجيكي، بعد أن هجرة الماركسية رسمياً، بالتدريج من عام 1935 إلى عام 1939، ومضت في طريق ممارسة السلطة من أجل الهدف المزدوج (المحدود للغاية (المائل في حل الأزمة الاقتصادية عن طريق «التخطيطية» Le Planisme وضمان حياد بلجيكا أمام توقع الحرب. وكان زعيما الاتجاه الجديد ب. هـ. سباك (العائد من

(1) مثل مونتانيون وماركيه وديا ورينوديل، ومن الأبعد منهم وخلال بعض الوقت، مثل فانسان أوريول وبول بونكور، راجع ما بعد، ص 798-799.

موقف متطرف «محب - للشيوعية» جداً) وعلى الأخص هنري دومان المنظر المذهبي لـ«التخطيطية» ورفض الماركسية.

4- وضع الماركسية موضع تساؤل

أ- هنري دومان

«ما بعد الماركسية»[1]، الكتاب الذي صدر عام 1927، تضمّن القضايا الرئيسة عند هنري دومان؛ بيد أنه شرح تطوره الفكري في مؤلفات لاحقة (لاسيما: فارس وحيد، 1948، والفكرة الاشتراكية 1935). ولقد جعلته حرب عام 1914 يشك بعنف في الماركسية بوصفها منظومة تفسيرات: فالجماهير، برلوليتارية أو غير بروليتارية، جرفها سيل الوطنية العاطفي ولم تشرح ذلك الماركسية. وأكمل له جرفها سيل الوطنية العاطفي ولم تشرح ذلك الماركسية. وأكمل له مشهد الاشتراكية- الديموقراطية (والحزب الشيوعي) في ألمانيا في عام 1922 إلى عام 1926، البرهنة على عدم تكيُّف الماركسية.

وذهب دومان إلى أبعد من برنشتاين بمعنى ما. فهذا لم ينتقد سوى منهج التفسير الديكالكتيكي لفلسفة التاريخ الماركسية. أما دومان فهو يهاجم الجذور: الحتمية الاقتصادية والعقلانية العلمية.

وفي نظره، «يمكن أن يوضّح التفسير السببي والعلمي للصيرورة التاريخية شروط تحقيق الإرادة الاشتراكية والعوائق أمامها؛ إلا أنه لا يستطيع... تسويغ الاعتقاد الذي تصدر عنه هذه الإرادة» (قضايا هِيبِيْهَايمْ)[2]. ويمثّل نضال العمال الطبقي الشرط المسبق لكل مطالبة اشتراكية لاحقة في

---

(1) كان كتاب «ما وراء الماركسية» قد كتب في ألمانيا (حيث تلقى دومان تثقيفه Soziolismus. ويرز العنوان الألماني، أفضل كثيراً من عنوان الترجمة الفرنسية، إن نقد المارسكية كله الذي قام به دومان إنما يرتكز على الحاجات السيكولوجية للجماهير في المجتمعات الحديثة.

(2) إن «قضايا هيبنهايم» (1928) نوع من الموجز لمذهب دومان عرضه على مجموعة من «فابيي» اللغة الألمانية.

سبيل إزالة الاضطهاد الذي يعانون منه حالياً؛ «ولكن لكي يقود حقاً هذا الانعتاق لطبقة واحدة إلى انعتاق الإنسانية كاملة، لا بد أن يسوِّغ أهدافه وطرائقه لا بالمصلحة الخاصة، بل بأحكام قيمة صالحة إنسانياً على وجه العموم... ولا بد، خلاصة الأمر، من جعل الصراع الطبقي ينتج عن الاشتراكية عوضاً عن جعل الاشتراكية تنجم عن الصراع الطبقي» (المرجع نفسه).

واشتراكية هنري دومان ذات نزعة إرادية وأخلاقية بصورة أساسية. فهو يصوغ مقتضى الوصايا الأخلاقية التي تحدد الدوافع للـ«إرادة» الاشتراكية. «إن الاشتراكية نزوع الإرادة نحو نظام اجتماعي عادل. وهي تعد مطالبها بأنها عادلة لأنها تحكم على المؤسسات والعلاقات الاجتماعية وفق معيار أخلاقي صالح صلاحاً شاملاً. ويفترض إذن المعتقد الاشتراكي مسبقاً قراراً من الضمير، قراراً شخصياً وموجهاً نحو هدف» (المرجع نفسه)[1]. وهذا الهدف المعين للإنسانية إنما هو «أعظم نمو ممكن لقدرته على إدراك الحق والجمال والخير وعلى تحقيقها». كما لم يُخول التاريخ البروليتاريا برسالة خاصة لإنجاز هذه المهمة. وبالمقابل، يمكن لطابع المسوّغات الأخلاقية لـ«الإرادة الاشتراكية» المطلق والشامل أن يضاعف من حماسة الطبقة العاملة، ذلك أن هذه البواعث الأخلاقية أقوى بكثير من الدوافع الاقتصادية[2] وحدها وأحرُّ «عاطفية» منها. وتجمع هذه البواعث أيضاً المؤمنين والفلاحين والمثقفين تحت لواء الفكرة الاشتراكية. وأخيراً، عندما يرى كل واحد في «عمل الاشتراكية الإصلاحي المباشر» «التحقيق التدريجي واليومي للفكرة الاشتراكية ذاتها» (وليس مجرد بدائل تمهيدية لعمل اشتراكي مستقبلي ودائماً لا يمكن بلوغه)، فإن ريبية الجماهير حيال «الإصلاحات» ستزول.

---

(1) وضع هنري دومان، في حاشية فصل كرسه على «الحتمية الماركسية»، هذه الكلمات لشيلر Schiller: «الإنسان يريد، والأشياء يجب عليها...».

(2) كتب هنري دومان كتاباً عنوانه «البهجة في العمل» يقيم فيه تعارضاً بين مطالب النقابات الاقتصادية الضيقة وبين مطلب الحق في «العمل البهيج»، مثلاً إزالة التعب ولكن على الأخص تسلم الشغيل مسؤولية والاستقلالية الشخصية بفضل الديموقراطية الصناعية.

ويجب، باختصار. أن تَحُلّ «الفرضيات السيكولوجية ـ الطاقيّة» محلّ «الفرضية المادية» البالية. ههنا يحاول دومان تجديد السوسيولوجيات ـ السيكولوجية الضمنية للماركسية. فلقد كانت «دوافع» الاشتراكية، ولو من غير وعي، دوافع أخروية معادية ودينية: والحال أن ما من شيء حقّق هذا الأمل. فالجماهير العاملة تتبرجز في أيامنا خلافاً لتوقعات ماركس أو تبحث على نحو بائس كيما تتزوج بـ«ثقافة بدائل تحاكي البورجوازية الصغيرة» (ما وراء الماركسية. الفصل الثامن: ثقافة بروليتارية أم تبرجز). ولم يحاول بيروقراطيو الماركسية ردم الهوة التي تفصلهم عن الجماهير اللامبالية سوى بـ«إصلاحات» دون دليل. إذ أن السوسيولوجيا الماركسية في الدولة مبسّطة وكاريكاتورية[1].

وكانت الاستنتاجات «إرادية» وإصلاحية بتصميم. يجب النضال يومياً في سبيل تحسين شرط الشغيلة[2]، وهو الخطوة الأولى نحو جهد لاينني بغية رفع

---

(1) في «ما وراء الماركسية»، الفصل السادس، يحتج هنري دومان على استعمال كلمات «دولة» و«بورجوازية» و«رأسمالية» بمثابة كلمات قابلة للتبادل. إذ يبين تحليل دقيق لمختلف وظائف الدولة ومختلف الادوات الاجتماعية لجماعة قومية أن اضطلاع «رأسماليين» بهذه الوظائف أقل من نُهوض «مثقفين» بها. فالدولة تعاني، إلى هذا الحد أو ذاك، من ضغط القوى الرأسمالية، إلا أنها تظل خارجها. والدولة قوة معقدة ذات عناصر متعددة وغير متجانسة. وليست ساحة الإنتاج ساحة عملها بل ساحة العلاقات الحقوقية والسياسية. فالدولة، في النظام الرأسمالي أو في النظام الاشتراكي، هي موظفون ورجال سياسة وصحفيون، وليست ألبتة برأسماليين ولا عمال. فلا تكمن المشكلة السياسية الحقيقية في توفير «تماثل الدولة والإرادة الشعبية»، الأمر المتعذر، بل «في تنظيم رقابة مجدية على الدولة تقوم بها الإرادة الشعبية». إن الريبية الشعبية، ولاسيما عند اشتراكيين، حيال «قادة» الدولة أو الأحزاب، يمكن تفسيرها ولكن يجب أن لا تغدو «نظرية»: إنها التوتر السوي في علاقات «الجماهير - والقادة» التي يعثر عليه في كل مكان. فلا بد من تزويد الرجال الذين يجسدون الدولة بدافع خدمة «صنيع جماعة»: عندها تضحي الدولة بالتدريج أقل اضطهاداً.

(2) «أقدر مجروراً جديداً في حي عمالي أو روضة من الزهور أمام منزل عمالي أكثر من نظرية جديدة في صراع الطبقات» (الفصل السادس عشر).

مستوى القيم الأخلاقية والجمالية في حاجات الجماهير. وينبغي أن تعود هذه الجماهير «إلى الحميّة الدينية التي بعثت الحياة في الاشتراكية في بداياتها». وعندما انتقل هنري دومان إلى العمل، عمل من نفسه رسول «التخطيطية» le planisme، أي داعية بناء متواضع إنما منسق من التدابير العملية توجه الجهود، وتقترح أهدافاً ووسائل بغية تحسين عام لمستوى المعيشة، وشروط العمل والضمان الاقتصادي والاجتماعي. وكانت تدعو «خطة العمل» عنده التي تبناها الحزب العمالي البلجيكي في عام 1933 إلى بعض التأميمات، وشركات اقتصاد مشترك، وسياسة اقتصادية موجّهة وإصلاح النظام البرلماني.

ولقد اعترف هنري دومان، في سنواته الأخيرة بأن أفكاره أيقظت بعض الأصداء في كل مكان نوعاً ما، ولكن لم تتبنها أكثرية الاشتراكيين الأوروبيين ولا في مكان[1].

ب- الاشتراكيون - «الجدد» الفرنسيون

نشر مارسيل ديا Marcel Deat، النائب الشاب في الحزب الاشتراكي الفرنسي .S.F.I.O، في عام 1930 كتاباً عنوانه «آفاق اشتراكية» تضمن جميع القضايا التي كان لا بد من تأييدها ضد قيادة الحزب الاشتراكي[2].

وكانت «الاشتراكية ـ الجديدة» عند ديا (الذي لم يكن يملك تثقيفاً ماركسياً) مضادة ـ للرأسمالية بشدة (لم يتغير ديا في هذه النقطة بتاتاً) ومضادة ـ للفاشية بعناد (لم يظل ديا كذلك).

(1) كان دومان مناوئاً - للفاشية في عام 1933 (راجع كتابه «الاشتراكية البناءة»)، إلا أنه يئس، ابتداء من عام 1937، من قدرة الديموقراطية على مقاومة هجوم «نظم السلطة المطلقة الكلية» كما على تحقيق «الاشتراكية البناءة». وفي عام 1940، أوصى الاشتراكيين البلجيكيين أن لا يقاوموا المحتل، ذلك أن «الطريق ظلت حرة من أجل مطمحي الشعب وهما: السلم الأوروبي والعدالة الاجتماعية». وبقي دومان معادياً - للرأسمالية أكثر من أي وقت مضى. وفي عام 1943، قام بالقطيعة مع الألمان وهاجر إلى سويسرا حيث توفي.

(2) في عام 1928، كرس أندريه فيليب شرحاً حاراً لكتاب هنري دومان، إلا أنه لم ينضو إلى الاشتراكية - الجديدة الفرنسية لديا وشركائه.

وليست هذه الاشتراكية «بروليتارية»؛ إنها تعمل مع - ولصالح - جميع المستغلين: العمال والفلاحون والحرفيون والمستأجرون والتعاونيون، والمغبونون...؛ وعلى الاشتراكية أن تجمعهم ضد جميع أولئك الذين يملكون «ناصية القوى». فهناك مراحل ثلاث:

- إضفاء الصبغة الاجتماعية Socialisation على السلطة بمد يد الرقابة الدولة على الحياة الاقتصادية.

- إضفاء الصبغة الاجتماعية على الربح: تمويل التأمينات الاجتماعية بطريق فرض الضريبة التعسفية على الأرباح؛

- إضفاء الصبغة الاجتماعية على الملكية: تنمية واسعة للتعاونيات.

وفي نهاية هذه المرحلة الثالثة، تحل هيئة قيادة مؤلفة من «مديرين» تقنيين محل الدولة.

وفي سبيل البدء بهذا التطور: يجري تحضير الاستيلاء على السلطة بالاعتماد على جميع الطبقات الاجتماعية المُسْتَغَلّة، ولاسيما الطبقات المتوسطة (بدافع الواقعية)؛ ولكن يتم القيام كذلك بقبول الاشتراك في السلطة، كواقعيين، في سبيل تهيئة السبل.

وتبع ديا قسمٌ هام من المجموعة البرلمانية في الحزب الاشتراكي الفرنسي S.F.I.O. فكان مونتانيون يلحّ، في مؤتمر باريس عام 1933، على أزمة الاشتراكية المذهبية وعلى «جهلها» بالوقائع الحديثة، ووضع أدريان ماركيه الشعارات الجديدة للاشتراكية - الجديدة: «نظام، سلطة، أمة»[1]. وأُقصي الجدد جميعاً من الحزب في آخر عام 1933. ومضى ديا وماركيه من مضادة الرأسمالية إلى تمجيد السلطة، ومن مضادة الفاشية إلى السلمية حتى النهاية. وذهبا في عام 1940 حتى التعاون مع العدو.

---

(1) أطلق ليون بلوم عند ذاك قوله الشهير: «أعترف لكم بأنني مرعوب».

ج- طرف مقارنة : شومبيتر

عندما عرض دومان والاشتراكيون الفرنسيون ـ الجدد الذهاب إلى «ما بعد الماركسية» وصلوا إلى تصفيتها تصفية كلية. ومن المثير أن نقارب بين هذه النهاية وبين استنتاجات اقتصادي ليبرالي كبير في الحقبة ذاتها: وهو جوزيف شومبيتر Joseph Scumpeter.

إن هذا الأخير، بعد أن انطلق من أدوات تحليل مختلفة جداً عن الأدوات التي استخدمها كارل ماركس، وبيّن أخطاء المحاكمة الاقتصادية عند ماركس، أفضى مع ذلك إلى استنتاجات تاريخية - اجتماعية قريبة جداً من استنتاجات ماركس (راجع، «الرأسمالية والاشتراكية والديموقراطية»، المُحَرر عام 1941). ففي نظر شومبيتر أيضاً، تقوم «الرأسمالية»، بسبب نموها نفسه (ولاسيما نمو محركها «روح الترشيد العقلاني») تقوم بتدمير نفسها «من الداخل» وتتحول إلى اشتراكية. فإذا أخذ شومبيتر بالحسبان، أكثر من ماركس، العوامل السيكولوجية وحركة ارتداد الآليات الاقتصادية التي تحولها دينامية الإرادة الإنسانية، فإنه يظل أن الاقتصادي الليبرالي يلاقي من جديد «استباقات» كارل ماركس ويسوغها. ولا ينتظر شومبيتر، المتشائم على الصعيد السياسي، من الاشتراكية أن تنص على سيادة الحرية (وهو يقتبس الكثير من باريتو في هذه النقطة). إلا أنه يرسم دون اقتناع كبير إمكان قيام تأليف بين الاشتراكية والحرية بفضل الاشتراكيات التدريجية والحفاظ على لا مركزية لا غنى عنها (يبرهن مع ذلك على كونها طوباوية).

2- منذ الحرب العالمية الثانية

مازال ينقصنا البعد من أجل تقدير حركة الأفكار الاشتراكية منذ عام 1945. لذا سنتقتصر على ذكر الاتجاهات التي يبدو بأنها تميز الحقبة الجديدة وعلى تحديد موقعها.

1- الانفصال عن الماركسية

تبدو الهجمات «الجبهية» حيال مجموع الإيبولوجيا الماركسية نادرة نسبياً.

وبالمقابل لا تنقصنا الانتقادات[1] الجزئية للسوسيولوجيا الماركسية على الأخص تلك التي تأخذ عليها صفتها المبسّطة وغير الحالية.

ويقترح البعض، بصورة مشوشة نوعاً ما، إكمالات وتصحيحات، ويبرزون نواقص صراع الطبقات، ويعيرون الاهتمام إلى صعود الطبقات المتوسطة والتحولات الملازمة للرأسمالية وسيكولوجيا الجماهير، وإلخ.

أما بشأن الصياغات الإيجابية، فإن أكثرها جرأة تولي الظهر صراحة للأفكار الماركسية (دون أن تسرف في التركيز على نقدها). وهذه حال العُمّاليّين البريطانيين الشباب على وجه الخصوص الذين كتبوا «الدراسات الفابية الجديدة» (1952). فبعد أن عاينوا الإنهاك الإيديولوجي لحزبهم، وفشل ذرائعية السنوات 1900 - 1930، وعدّوا أمراً ثابتاً بأن «الاشتراكية الإدارية» للفابيين الأوائل وعقيدة التخطيط ليستا ببندين خاصّين نوعيّاً بفكر اشتراكي، حمّلوا أنفسهم مهمة وضع «نظرية حديثة للاشتراكية» (ريشار هـ. س. كروسمان Richard H.S Grossman). إذ كتب ر. هـ. س. كروسمان: «إن مهمة الاشتراكية الرئيسة في أيامنا إنما تكمن في الحيلولة دون تراكز السلطة، سواء في أيدي كوادر الصناعة العليا أو في أيدي بيروقراطية الدولة - وبكلمة إنها تكمن في توزيع المسؤوليات وتوسيع حرية الاختيار كذلك». فالاشتراكية لم تعد تستطيع حيال المجتمع الحالي التكنوقراطي والـ«مُدَول» - الذي لم يعد قطعاً بالمجتمع «الرأسمالي» ولم يغْدُ بالمجتمع «الاشتراكي» بَعْدُ قطعاً - أن تقتصر على مطالبات تم تجاوزها (خدمات اجتماعية مجانية، تأميمات، تقوية نزعة التوجيه، إعادة توزيع الدخل عن طريق الضريبة

---

(1) إلا أنه لا نقوم بإهانة أحد إذا لاحظنا أن هذا النقد قد تم عرضه على الأخص في مقالات نقد، ومؤلفات سريعة صغيرة وغير منتظمة. ولم ينتج بعد أعمالاً كبيرة.

المباشرة)؛ ولن تسترد الاشتراكية ديناميتها إلا بأن تقدم لشغيلة إضافة على ذلك صيغاً تمنحهم «الشعور بمشاركة فعلية في وضع القرارات» (أ. ر. كروسلاند C. A. R. Crosland). فالـ«مساواة» والـ«مسؤولية» هما موضوعا الاشتراكية الأساسيان. أما الوسائل فهي: تنمية الثقافة وإمكانات التفتح الحر، والديموقراطية الصناعية والإدارة الاجتماعية، والتنظيم الاجتماعي للصناعة، وإلخ[1].

ولقد بدأت هذه الجهود تؤثر في الأجهزة القيادية للأحزاب الاشتراكية في بريطانيا - العظمى وألمانيا والنروج والسويد، إلا أنه مازال الكثير لا بد من عمله حتى في هذه البلدان.

2- الوعي بالمهام الدولية للاشتراكية

ههنا بدا التجديد بلا شك أكثر ما يكون ظهوراً.

فلقد اتسعت إشكالية طرق الاشتراكية وغاياتها، منذ عام 1945، حتى أبعاد المشكلات الدولية التي تتحكم بمستقبل الإنسانية مثل: التنافس شرق - غرب، والتهديدات بالتدمير عن طريق الأسلحة الجديدة، ونهضة القوميات الآسيوية والأفريقية، ومساعدة البلدان المتخلفة، وإلخ. وما أكثر الاشتراكيين الذين وعوا أشد وعي بالفقر الرهيب للفكر الاشتراكي في مواجهة هذه المشكلات. وكذلك ما أوفر المؤلفات والمقالات المكرّسة لهذه المسائل[2]. فهؤلاء الاشتراكيون شعروا بأنه يمكن للاشتراكية وحدها أن تقدم أجوبة عن

---

(1) وتم جهد مشابه في فرنسا. راجع جول.موك في «مقارنات»، وأندريه فيليب في «الديموقراطية الصناعية» و«الاشتراكية التي غدروا بها».

(2) في فرنسا، تمسك جول موك بالمشكلات الدبلوماسية والاستراتيجية (راجع، «جنون الناس»، ر. لافون، 1945)، وأندريه فيليب بإزالة الاستعمار وبناء أوروبا اشتراكية. وفي بريطانيا ـ العظمى، كانت هذه المشكلات موضع اهتمام مشترك عند أنورين بيفن Ancurim Bevan (عوضاً عن الخطر، In place of fear ،1951) وعند الفابيين ـ الجدد الشباب.

هذه المسائل، ولكنْ لقاء جهد جدي في التفكير. والفرق ظاهر بين النزعة السلمية والأممية الوجدانية نوعاً ما عند اشتراكيي السنوات 1919 - 1939 وبين الاهتمامات «التقنية» أكثر ما تكون لتنظيم الاشتراكيين المعاصرين الأممي.

3- التصلب المضاد - للسوفييت

يمثل التصلب المناوئ - للسوفييت أضخم ظاهرة في الاشتراكية منذ عام 1945. فلقد انقضى زمن «العُقد» والمجاملات إزاء اللينينية - الستالينية. وألقى الشعور والوعي بأن مصير الديموقراطيات الليبرالية إنما يرتبط بقوة الولايات - المتحدة الاقتصادية والعسكرية، ألقى جميع الاشتراكيين تقريباً في «المعسكر الغربي» (أو «العالم الحر»). إلا أنه قد احتفظ البعض باهتمام باستقلال تجاه الولايات المتحدة والتمس أداة توازن نسبي في إنشاء الجماعة الأوروبية. وما أندر أولئك الذين يرسمون للاشتراكية طريق حياد فعال في خدمة تعايش سلمي وتعاون جميع الدول المتطورة على الصعيد التقني لصالح الشعوب المتخلفة.

4- البحث عن أخلاق

ظلت مشكلة أخلاق ما للاشتراكية، التي كانت مشكلة برودون، وبرنشتاين، وهنري دومان، مطلب الاشتراكية المعاصرة الكبير.

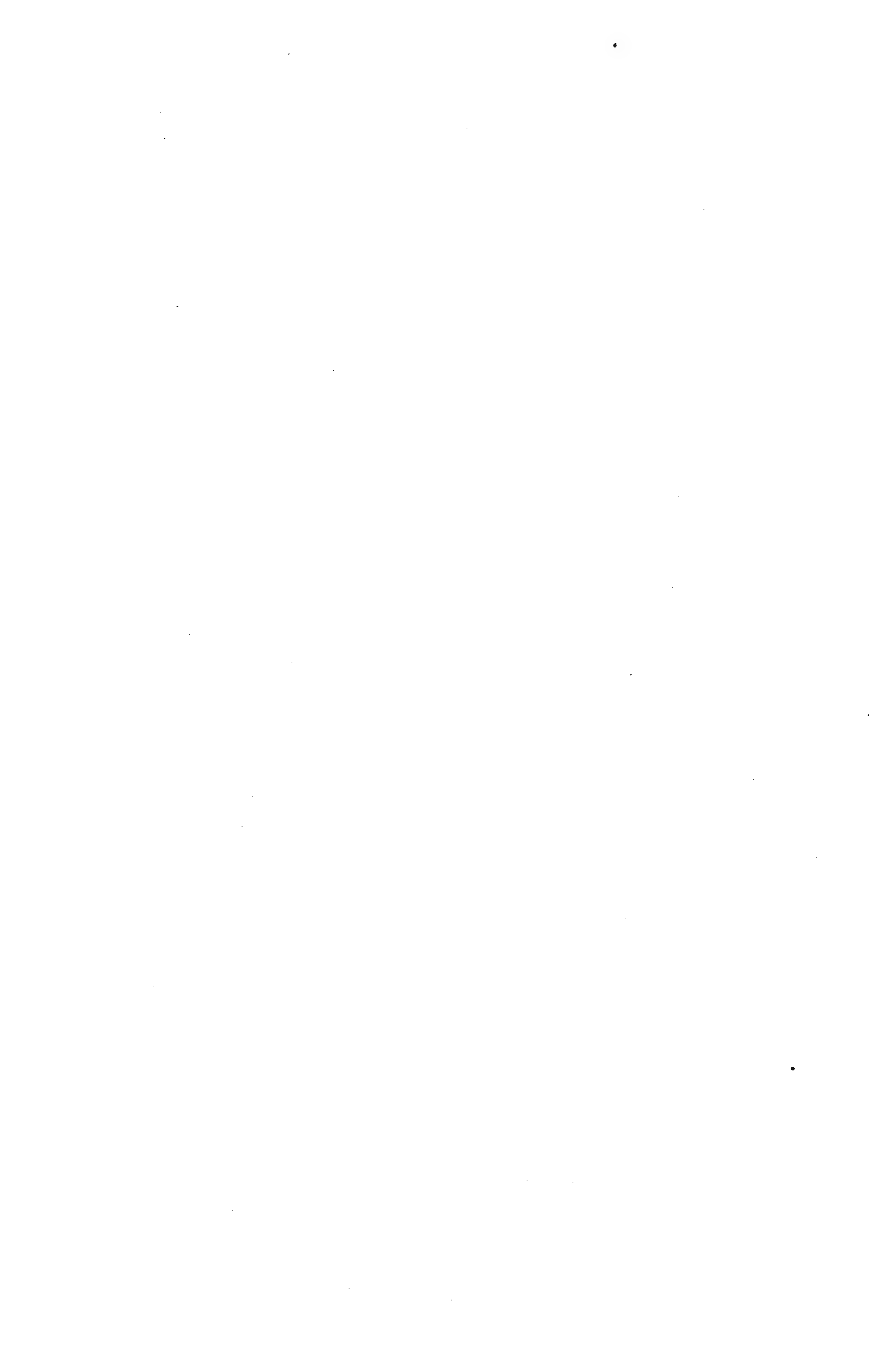
وتأكدت هذه الحاجة في أيامنا على نحو أكثر ما يكون جزماً وزال كل تردد. فالاشتراكية أولاً تأكيد موجب أخلاقي ويقول البعض هي كذلك فقط. وتسيطر الفكرة عند ليون بلوم (بالمقياس الإنساني، المكتوب في عام 1941 (وعند أندريه فيليب) الاشتراكية التي غدروا بها، 1957) كما تسيطر بين العُمّاليين الإنكليز الشاب.

ولا بد أن ننوّه هنا بتقارب هذا الاتجاه مع الاتجاه الذي يرتسم عند بعض المثقفين الماركسيين - اللينينيين المتّهمين بـ«التحريفية». غير انه لا بد

من الإشارة كذلك إلى أن هذا البحث عن أخلاق من أجل اشتراكية جديدة قد قاد إلى تقارب برز في فرنسا منذ السنوات 1930 - بين الإيديولوجيا الاشتراكية وبعض الحركات ذات الإيحاء المسيحي[1] أو الليبرالي. ويمكن أن نستخلص، دون رغبة في ابتسار حالات التقارب، التي أخفق كثير منها، وأخريات ما تكاد تبرز بعد، أن نستخلص أن محاولات تجديد الفكر الاشتراكي وإعادة - البحث فيه قد جعلت الحدود الإيديولوجية أكثر ما تكون من عدم الدقة مما كانت قبل عام 1939 ولاسيما قبل عام 1914.

* * *

(1) قد يكفي أن نذكر ـ بين جهود أخرى كثيرة ـ جهوداً مثل مجهودات مجلة «فكر» أو حركة «المسيحية الاجتماعية» في فرنسا، وجهود تلامذة دوسيتي Dossetti في إيطاليا. راجع فيما بعد حول مونييه و«فكر»، ص838.



القسم الثالث

الفاشية والقومية - الاشتراكية

مسألتا مصطلح: الفاشية والسلطة الكلية

لا تدل الفاشية في اللغة الدارجة على مذهب إيطاليا الفاشية فحسب، بل كذلك على مذهب ألمانيا الهتلرية وجميع الأنظمة ذات التفكير المتشابه إلى هذا الحد أو ذاك (إسبانيا فرانكو، برتغال سالازار، أرجنتين بيرون، وإلخ).

فلا يمكن أن تكون المسألة أن نقاطع استعمالاً راسخاً رسوخاً عميقاً إلى هذه الدرجة. إنما ينبغي الإشارة إلى أن هذا الاستعمال من الاستعمالات المرفوضة لأبعد حد: فهو يماثل بين مذهبين - القومية الاشتراكية والفاشية - يتشابهان بلا شك من جوانب عديدة إلا أنهما ازدهرا في ظروف مختلفة وظهرا ظهوراً مختلف الأهمية. فمن الأفضل بدقيق العبارة أن نقصر لفظة فاشية على إيطاليا موسوليني وأن نستعمل كلمة القومية الاشتراكية عندما يكون الحديث عن ألمانيا الهتلرية.

وتستخدم كلمة «السلطة المطلقة الكلية» أو «الشمولية الاستبدادية» totatilarisme (أو الكليّانية) منذ بضع سنين استخداماً واسعاً وعلى الأخص في الولايات المتحدة إذ يستعملها كارل ج. فريدريك. إن الكلمة سهلة إلا أنها تنشأ كذلك من مشابهة مرفوضة: بين «الديكتاتوريات الفاشية» من جهة والنظام السوفياتي من جهة أخرى. ولا ينكر كارل فريدريك الفوارق التي تفصل بين هذين النمطين من الأنظمة، إلا أنه يعدّ:

1- أنهما أكثر قرباً أحدهما من الآخر من أي نظام سياسي آخر؛

2- وأن الأمر يتعلق بظاهرة خاصة بالقرن العشرين وعصر التكنولوجيا الحديثة والديموقراطية الجماهيرية. وتختلف الشمولية الاستبدادية بالتالي:

- حسب رأي فريديريك ومدرسته.

- اختلافاً بعيد الغور عن أنظمة الطغيان والديكتاتوريات والاستبداديات السابقة. فهو يميّز، في كتابه «الديكتاتورية الشمولية المستبدة والأتوقراطية»، الذي كتبه بالمساهمة مع ز. برزيزنسكي Z. Brzezinski، ستة معايير للشمولية الاستبدادية هي:

1- إيديولوجيا رسمية، أي مجموعة مذهبية رسمية تغطي جميع جوانب الحياة الإنسانية؛

2- نظام حزب واحد يقوده ديكتاتور؛

3- نظام رقابة بوليسية؛

4- تركيز جميع وسائل الدعاية

5- تركيز جميع الوسائل العسكرية؛

6- إدارة الاقتصاد بأسره والتحكم المركزي به.

ومن الملاحظ أن خمسة من هذه المعايير ذات طابع مؤسسي وواحداً ـ الأول ـ ذا طابع إيديولوجي. فإن تشابهت المؤسسات في مختلف البلدان. «الشمولية الاستبدادية» من نواح عديدة فإنّ المشابهات بعيدة للغاية عن أن تكون بارزة إلى هذا الحد فيما يتعلق بالإيديولوجيات. ونتيجة استخدام كلمة «شمولية استبدادية» «totalitarisme» ـ وربما الهدف لدى البعض - أن تحجب الفوارق التي ترجع إلى جوهر الأنظمة ذاته وأن توحي بتقارب لا يقنع دائماً.

أولية العمل

ليست الفاشية مذهباً، وأقل من ذلك النازية أو القومية - الاشتراكية Le National - Socialisme أيضاً. فلقد أعلن موسوليني في عام 1919 وما فتئ يكرر أن العمل فوق الكلام، وأن الفاشية لا تحتاج إلى عقيدة بل إلى نظام

انضباط وقال: «مذهبنا هو الواقع». وكتب في عام 1924: «نحن الفاشيون لدينا الشجاعة أن نرفض جميع النظريات السياسية التقليدية؛ فنحن أرستوقراطيون وديموقراطيون، وثوريون ورجعيون، وبروليتاريون ومناوئون للبروليتاريين، وسلميون وأعداء السلام. يكفي أن يكون لدينا نقطة ثابتة واحدة: هي الأمة». ولم يشعر موسوليني بالحاجة لتزويد الفاشية بمذهب إلا حوالي عام 1929- 1930 وأيضاً كان هذا المذهب ملتبساً وانتهازياً وسطاً.

أما هتلر، فقد رفض أن يقدم برنامجاً أثناء الحملة الانتخابية في عام 1933 وقال: البرامج جميعها سدى والمهم هي الإرادة الإنسانية: وكتابه «كفاحي» Mein Kampf سيرة ذاتية حماية ودعوة إلى العمل أكثر منه نتاج مذهبي. كما لم تكن أقوال هتلر في راوشنينغ Rauschning أقوال منظر ألبتة بل عبارات إنسان تحاصره بعض الأفكار الثابتة.

ويرجع بالتالي مذهب موسوليني أو مذهب هتلر، مذهب شيانو أو روزنبرغ، إلى عدد صغير من المبادئ، هي قبل أي شيء مبادئ عمل. بيد أن الفاشية ليست مذهب موسوليني فحسب، ولا تُردّ القومية - الاشتراكية (النازية) إلى أفكار هتلر السياسية حصراً. فالمبادئ أو المؤسسات أقل أهمية من الانضواء إلى النظام، وصنوف شذوذ البعض أو جرائهم أقل أهمية من التوقيع على بياض الذي سلم لهم. وتنزع بعض المؤلفات مثل كتاب د. فرنسوا بايل، «بسيكولوجيا القومية - الاشتراكية وأخلاقها» (دار النشر الجامعية الفرنسية، 1953)، إلى تقديم القادة بمثابة رجال معظمهم فاسد فساداً كبيراً، أو فاقد التوازن الفيزيولوجي. إن هذه الفكرة هامة غير أن دراسة القادة يجب أن لا تنسينا المحكومين. إذ يناسب، بعبارة أخرى، تمييز الأسباب التي تفسر انتشار المذهب الفاشي أو المذهب النازي أكثر من تحليل مضمونهما.

1- قومية مغلوبين

إن الفاشية والنازية نتيجتان للحرب. إنهما بادئ الأمر ردّ فعل على الإذلال القومي أمام الهزيمة. ويترجمان كذلك بلبلة المحاربين القدماء الذين

أثرت الحرب فيهم تأثيراً عميقاً والذين شعروا بأنهم غرباء في بلدهم الخاص بهم (راجع، رواية أرنست فان سالومون، «المنبوذون»).

فلقد شكّلت تجمعات المحاربين القدماء النواة الأولى للمنظمات الفاشية والنازية (القومية - الاشتراكية)[1]. كما أدى المحاربون القدماء في فرنسا دوراً هاماً في روابط السنوات 1930، غير أن حركات المحاربين القدماء ما عرفت على الإطلاق في فرنسا، ما بين 1918 و1939، عنف التجمعات المثيلة في إيطاليا وفي ألمانيا على وجه الخصوص. فما كان لينسى المحاربون القدماء الفرنسيون ألبتة بأنهم كانوا غالبين كما لم ينس المحاربون القدماء الألمان بأنهم ينتمون إلى أمة مقهورة. فالفاشية والقومية ـ الاشتراكية (النازية) لا تشكلان حركتي تمجيد قومي فحسب إنما الأمر أمر قومية مقهورين أو أذلاء.

2- «الاشتراكية الحقة»

نشأت الفاشية والنازية من البؤس والأزمة، من البطالة والجوع. وظهرتا في الأصل بمثابة حركتي يأس وتمرّد على الليبرالية والأساطير القديمة في الآلة والتقدم: فلم تسبب حرية حركة المصالح الاقتصادية إلا كوارث، ولا يمكن أن يأتي الخلاص إلا من شكل جديد للاشتراكية، هو القومية ـ الاشتراكية..

وهكذا أكد غوبلز أن القومية - الاشتراكية هي «الاشتراكية الحقة»: ولا تكمن هذه في إثارة الطبقات إحداها على الأخريات، بل في حملها على العيش معاً وتوحيدها في صلب الجماعة القومية. وهذا التصور مضاد للماركسية بداهة، إلا أنه يندرج في نهاية تقاليد مديدة مثل تصور فيخته وكتابه «الدولة التجارية المغلقة»، وتصور لِيست وكتابه «المذهب القومي في الاقتصاد السياسي»، وتصور رودبرتس ولاسّال ودوهرنغ، وتصور «المنظرين المذهبيين للثورة الألمانية» الذين لا بد أن تذكر من بينهم أوسفالد شبنجلر

---

(1) في هذه النقطة، راجع رينيه ريموند، «المحاربون القدماء والسياسة»، «المجلة الفرنسية في العلم السياسي»، نيسان/ حزيران 1955، الصفحات 267-290.

وأرتور موللر فان دين بروك على وجه الخصوص. فكتاب شبنجلر الأكثر تميزاً هو بلا شك Preussentum und Sozialismus المنشور في ميونخ في عام 1920 - وهو أكثر تميزاً في كتابه «انحطاط الغرب» الأكثر شهرة مع ذلك. ويعرض فيه شبنجلر رسالة ألمانيا: ألا وهي الدفاع عن حدود الحضارة الأوروبية في وجه آسيا والعروق الملوّنة. ويعدّ أن الديموقراطية قد تفسخت بسبب التصنيع والنزعة الفكرية المفرطة، وأنه لا بد من تطهير الاشتراكية من الإحالات الماركسية إلى الأممية والصراع بين الطبقات وإدماجها بالتقاليد البروسية في الانضباط والسلطة.

ويعرض موللر فان دين بروك، في كتابه Das Dritte Reich المنشور في هامبورغ في عام 1923، أن «لكل شعب اشتراكيته»؛ فإن ماركس، لكونه يهودياً، فهو غريب على الشعور القومي؛ وإن الاشتراكية القومية الحقة ليست مادية بل مثالية؛ وإن صراع الطبقات يجب أن يحلّ التضامنُ القومي محلّه؛ وأن الأمة الموحدة وحدها قوية بقدر كاف كيما تبقى في عالم الفوضى الشاملة.

أما موسوليني. فهو يؤكد أيضاً أن الفاشية فلسفة وأن هذه الفلسفة روحانية قبل كل شيء: «الدولة قوة، إنما قوة روحية». وهو يدين كذلك صراع الطبقات، ويقول: «تتعارض الفاشية مع الاشتراكية التي تُثَبِّت حركة التاريخ في الصراع بين الطبقات وتتجاهل وحدة الدولة التي تصهر الطبقات في واقع اقتصادي وأخلاقي واحد». وما حزمة حملة الفؤوس (fascio) سوى رمز الوحدة والقوة والعدالة.

من الواضح أن ظلت تصريحات الفاشيين «الاشتراكية» تاكتيكية ولفظية إلى حد بعيد. فلا الفاشية ولا النازية مسّتا بسوء قوة الأوليغارشية والرأسمال الكبير على الرغم من ادعائهما تحقيق «الاشتراكية الحقة»؛ بل على العكس، ما ادخر صناعيو الرور ولومبارديا والملاكون العقاريون الإيطاليون الكبار من دعمهم إلى هتلر وموسوليني (راجع كتاب دانييل غيران، «الفاشية ورأس

المـال الكـبير»). وهكـذا ظهـرت الفاشـية والنازيـة بمثابـة «ديكتـاتوريتين محافظتين» (موريس دو فرجيه).

وينتمـي جـزء كـبير مـن الجماعـات الفاشـية والهتلريـة إلى الطبقـات الوسطى، وكوادر الصناعة والتجارة، والملاكين العقاريين الصغار والحرفيين. وتجند الدكتاتوريات زعماءها وزعاماتهـا الـدنيا علـى الأخـص مـن الفئـات الاجتماعية المهددة بالتحول إلى بروليتاريا والمحكـوم عليهـا بـالموت بفعـل التطور الاقتصادي والتي ما أقسى ما تأثرت في فترة الأزمة.

ولقد تمسك بـاولو مـونيللي، وهـو كاتـب سـيرة موسـوليني، بـإبراز أن «الدوتـشي» قـد كـان نمـوذج «البورجـوازي الـصغير» بالـذات (Mussolini, piccolo borghese, Milan, ed. Garzanti, 1954) إلا أنه ينبغي أن لا نستخلص بسرعة مفرطة أن «الفاشية ثورة صنعتها الطبقات الوسطى». فهذه الطبقات زودت الفاشية بالكادرات والـسمات الرئيـسة في الإيـديولوجيا إلا أن الفاشـية وجـدت أنصاراً في جميع الأوساط حتى في الأوساط البروليتارية. ومن المهم أن نفـضح صورة تتحدر من نزعـة شـعبية أوليـة تـنزع إلى أن تمثـل الفاشـية بمثابـة حركـة بورجوازية صغيرة يمولها رأس المال الكبير باستبعاد أية مساهمة شعبية.

إن الواقع لأشد تعقيداً، والمعلومات التي نملكها حـول سوسـيولوجيا الفاشية، وهي لسوء الحظ غير كافية، إنما تثبت لا تجانس المنتسبين للفاشية. فإننا نجد في عام 1921 من بين 150000 مـسجّل في الحـزب الفاشـي، نجـد 18000 مالكـاً عقاريـاً و140000 تـاجراً و40000 صـناعياً و10000 عـضواً مـن المهن الحرة و22000 مستخدماً (ثلثهم من الموظفين) وما يقـرب مـن 20000 طالباً - أي 90000 عضواً من غـير العمـال ولكـن هنـاك 60000 عـضواً آخـر يُنَسَّبون من بين العمال الزراعيين (الذين يؤلفون الفئة الأكثر عدداً) وبروليتاريا المْدن. وكان منحى المنتسبين إلى الحزب القومي - الاشتراكي النازي موازيـاً بالضبط تقريباً لمنحنى البطالة (راجع الجدول في الصفحة 190 مـن كتـاب م. كروزيه، الحقبة المعاصرة، دار النشر الجامعية الفرنسية 1957).

3- الفاشية كشاعرية

قدمت الفاشية إلى هذه العناصر القادمة من جميع طبقات المجتمع إيماناً مشتركاً. ولقد كتب روبير برازيللاخ إن الفاشية «شاعرية القرن العشرين بالذات». وأعلن قبل أن يُعدم بقليل أنه مؤمن «بفاشية الشباب الشاملة؛ فالفاشية داء عصرنا...».

- والفاشية: في نظر برازيللاخ، صداقة بادئ ذي بدء؛ وهي شاعرية الجماعة والجمهور والسهرات المشتركة والأناشيد الجماعية.

- وهي شاعرية الانضباط والنظام، بالمعنى الوسيطي للكلمة. وما balillas موسوليني سوى ضرب من النظام المغلق مع ما يرافقه من مُسَارَّة وقَسَم وإلخ. ومارست فكرة «النظام» هذه إغراء أيما إغراء على مونترلان وأدّت به إلى كتابه «مدار حزيران» قبل أن ينضوي بتعال إلى النظام البورجوازي. وانقلب مونترلان من «النظام» POrdre اسم العلم إلى النظام عامة أو بزوال الحرب المكبر الدال على اسم العلم.

- وهي شاعرية الشباب والجسد والحياة الطبيعية والهواء الطلق. فلقد كتب دريو لا روشيل، الذي حلم أيضاً في «اشتراكية فاشية» «مع دوريو، سوف تتغلب فرنسا المخيّم على فرنسا apero المؤتمرات». وأضاف: «هذا هو تعريف الفاشية أعمق تعريف: إنها الحركة السياسية التي تذهب بأكثر ما يكون صدقاً وجذرية باتجاه ثورة العادات الكبرى وباتجاه تصحيح الجسد ـ صحة وكرامة وكمالاً وبطولة ـ وباتجاه الدفاع عن الإنسان ضد المدينة الكبيرة والآلة».

- وهي شاعرية العمل والمخاطرة، وشعر الحرب وتمجيد الفضائل الرجولية. فالحرب وحدها تتيح للإنسان أن يُبدي ما يقدر عليه حقاً؛ وتقيم ما فوق الحدود إخاء المحاربين الخفي المليء بالأسرار. وهكذا يمكن أن تكون الحرب تمهيداً لمصالحة عامة عن طريق تسهيل مجيء مجتمع أوروبي (وهي فكرة بارزة للغاية عند دوريو)، وفاشية شاملة. ولم تكن هذه الموضوعات خاصة بالفاشيين الفرنسيين.

«الزعيم الملهم»

إن الفاشية أساطيرية إذن قبل أن تكون سياسية. إنها تفرض أسلوباً أكثر مما تقترح برنامجاً وهي تمتلك حس الزينة والجمهور والإخراج المسرحي والرموز الكبيرة. ولقد وضع موسوليني النظام الفاشي تحت علامة روما القديمة (ديكتاتورية، حُزَم، حملة الفؤوس، بحرنا Mare nostrum، إلخ). ودعا هتلر جميع خوافي الرومانسية الألمانية القوية لخدمة الاشتراكية - القومية مثل: ليالي نورمبرغ «عش النسر» في برختسغادن، تمجيد وثني للألعاب الأولمبية في عام 1936 (راجع فيلم لوني فون ريفنشتال)...

وهكذا كان يقوم تواصل بين الزعيم وشعبه، ما قدّم أي نظام سياسي إلى ذلك الحين ما يعادله. وهو تواصل وثيق للغاية، ومن طبيعة جسدية تقريباً، يرتدي أشكال هستيريا جماعية. فمهمة الزعيم الجوهرية، حسب رأي الفريد روزنبرغ الذي يستعمل المجازات البيولوجية أوسع استعمال، إنما تكمن في «ضمان دوران الدم العرقي»: «فالشعب للرئيس كاللاوعي للوعي». فيحدث على هذا النحو نوع من التنويم، إذ يبعث حضور الزعيم على النشوة. ولقد عبّر والٍ ألماني رفيع المستوى عن ردود فعله أمام هتلر على هذا النحو:

«حينئذ حلت رعشة السعادة العظيمة. نظرت إليه في العينين ونظر إلي في العينين، ولم يعد لي إلا رغبة هي: العودة إلى منزلي كي أبقى وحيداً مع هذا الانطباع العظيم الذي سحقني». واعترف مناضل نازي قديم إلى هرمان راوخنينغ الذي يروي هذه الأقوال في كتابه «ثورة العدمية»: «على شخص الفوهور أن ينسحب أكثر فأكثر إلى دائرة السر والخفية. وعليه أن يقتصر على الظهور عن طريق أعمال مدهشة وخطب نادرة عندما توجد الأمة في منعطف حاسم من مصيرها. وعليه أن يختفي بقية الوقت كما الخالق خلف الخليقة، بغية زيادة السر والقدرة على العمل... ويمكن أن يجيء يوم ما ينبغي فيه التضحية بالفوهور كيما يُنْجَز صنيعه. حينئذ لا بد أن يضحي به ذاته رفاقه في الحزب والأوفياء له».

ولقد ذكر بعض المؤلفين، مثل روجيه كايوا، بالاستناد إلى نصوص من هذا القبيل، مستخدمين مصطلح ماكس ويبر، ذكروا «السلطة المواهبية» للفوهور[1]: «إني أُوجَدُ فيكم وأنتم توجدون فيّ» (راجع أهمية مجاز الطبل ومجاز المغناطيس عند هتلر: فالزعيم «قارع الروح الجماعية» و«محرّض الطاقة القومية» وإلخ).

اللامساواة

تؤكد الفاشية والنازية إذن أولية اللامعقول، فقد أعلن هتلر إلى الأوفياء له: «إن ما خلّص ألمانيا من شدّتها ليس العقل الذي يغالي في التدقيق فالعقل حذّركم من أن تأتوا إليّ والإيمان وحده أمركم بذلك». فليست المسألة سوى مسألة «اعتقاد وطاعة وكفاح».

وهكذا يلاقي موسوليني وهتلر من جديد التصور السوريلي للأسطورة التي تحرك الجموع وتهزها بوثبة واحدة. ولقد صاح موسوليني في عام 1922 قائلاً: «خلقنا أسطورتنا؛ وأسطورتنا هي الأمة وعظمة الأمة» كما عَنْوَن روزنبرغ كتابه بـِ: «أسطورة القرن العشرين».

وتترافق هذه النزعة اللاعقلانية طبعاً بتصور للمجتمع مضاد للمساواة. فالفاشية والنازية تناوئان مبادئ الديموقراطية في المساواة والاقتراع العام. فموسوليني يندد بقانون العدد. فالفاشية، على ما يقول، لا توافق بأنه يمكن للعدد، بمجرد كونه عدداً، أن يقود المجتمعات الإنسانية. وينفي أن يكون بمستطاع العدد أن يحكم عن طريق استفتاء دوري. ويؤكد على اللامساواة بين الكائنات الإنسانية التي لا برء منها والخصبة والنافعة.. وهتلر يعبر بأقوال مماثلة: «لدينا فرصة أوفر أن نرى جملاً يمر من ثقب الإبرة من أن نكتشف

(1) «الموهبة» «charisme» حرفياً هبة النعمة. إذ رفض فريدريك وبرزيزنسكي استعمال هذا التعبير بصدد هتلر. فـ«الزعيم المواهبي» حسب رأي ويبر يتعارض مع «الزعيم التقليدي» ومع «الزعيم العقلاني - القانوني»، فهو مثل موسى، أو المسيح أو محمد؛ ولا ينتمي هتلر إلى هذا النمط.

رجلاً عظيماً بطريق الانتخاب». كما يؤكد بأن «تاريخ العالم إنما تصنعه الأقليات».

هكذا يظهر موضوع الصفوة (النخبة) في الصدارة. ولم يسائل موسوليني نفسه طويلاً ولا هتلر عن أصل الصفوات وعن تكوينها. إنها توجد وهذا هو الجوهري. وهو المدهش أن نعاين أن موضوع النخبة لاقى في الفترة ذاتها عطفاً متساوياً عند أنصار الفاشية وعند أولئك الذين - مثل التكنوقراطيين قبل عام 1939 ـ يقصدون إنقاذ الديموقراطية الليبرالية عن طريق جعلها أكثر جدوى. وسواء كان موضوع النخبة ناتجاً عن نزعة لا عقلانية أو عن نزعة نفعية أوليتين على الأغلب، فإن مصيره غامض ملتبس. فالأمر عند موسوليني بالأحرى أمر تفوق حكام، جديرين وحدهم بأن يحكموا، في حين أنه يبدو أن هتلر إنما يفكر أكثر بتفوق العرق الآري ورسالة الشعب الألماني. فهو يقول: «يكمن دور الأقوى في أن يسيطر وليس أن ينصهر مع الأضعف». أما الضعفاء فعليهم أن يعترفوا بتفوق الأقوياء، بل يقوم دور الدولة على وجه التحديد على «إذابة الطبقات في واقع اقتصادي وأخلاقي واحد».

الدولة

هكذا تفضي الفاشية إلى تمجيد الدولة أداة الأقوياء وضمانة الضعفاء. حيث تسود أولية الدولة ووحدة الدولة.

فأولية الدولة تعني أن الدولة كل شيء، وأنها مقتدرة اقتداراً كلياً. ويخضع الأفراد خضوعاً كلياً للدولة: فكل شيء للدولة وكل شيء عن طريق الدولة.

ووحدة الدولة تعني: أن الدولة كل، كتلة. ولا تقبل الدولة الشمولية الاستبدادية فصل السلطات؛ ولا تنسجم فكرة المعادلات، العزيزة على مونتسكيو وتوكفيل، مع نظام شمولي استبدادي كلياني. فهي سلطة مطلقة كلية سياسية: إذ تُسحق كل معارضة، وهي شمولية فكرية مفادها: حقيقة دولة، دعاوة، تعبئة الشبيبة. إذ لا يوجد شيء في الدولة سوى الدولة. ومن

هنا تأتت صيغة موسوليني الشهيرة في مدرج مسرح Scala ميلانو عام 1925: «كل شيء في الدولة، ولا شيء خارج الدولة».

ويرتبط مفهوم أولية الدولة بمفهوم وحدة الدولة ارتباطاً وثيقاً. ولقد قال موسوليني: «لا يمكن أن تُحَلَّ ما تدعى بالأزمة إلا على يد الدولة وفي الدولة».

كما تُخْضع الفاشية والنازية الاقتصاد للسياسة، وتؤكدان أولية السياسي. فحسب رأي هتلر: «الدولة جهاز عرقي وليست تنظيماً اقتصادياً». وصاح عند حدة التضخم «الاقتصاد مشكلة ثانوية؛ إذ يعلّمنا تاريخ العالم أن ما من شعب غدا عظيماً عن طريق اقتصاده».

وإن ديكتاتورية موسوليني، حسب رأي مارسيل بريلو، «حكم دولة» وحكم أحادي وحكم فردي استبدادي في آن واحد. فما بالغ أحد يوماً ما في تعظيم الدولة كما فعل موسوليني. فالدولة، حسب رأيه، «ضمير الشعب ذاته وإرادته»، وهي «واقع الفرد الحقيقي». ويتحدث موسوليني عن الدولة ككائن حي وعضوية، إلا أن الدولة ليست في نظره جسماً فحسب؛ إنها «واقع روحي وأخلاقي»، إنها «الوجدان الماثل في الأمة»، وهي «ذات إرادة ولذلك توصف بدولة أخلاقية».

والدولة، في نظر موسوليني، واقع سابق للأمة وأسمى منها. والدولة هي التي تصنع الأمة وتمكّنها من الازدهار: إذ تثبت مسارات موسوليني التي يرويها شيانو أن الدوتشي ما كان لينخدع كثيراً بالمزايا الوطنية والعسكرية عند الأمة الإيطالية: فعظمة إيطاليا يجب أن تكون من صنع الدولة الفاشية ومنها وحدها. والفاشية أكثر من نظرية في الأمة - الدولة، إنها نظرية في الدولة - الأمة. ولقد عرض موسوليني: «ليست الأمة هي التي تخلق الدولة، كما في التصور ذي النزعة الطبيعية القديم الذي استخدم كأساس في دراسات دعاة الدولة القومية في القرن التاسع عشر. بالعكس، الأمة تنشؤها الدولة التي تمنح الشعب، الواعي بوحدته الأخلاقية الخاصة به، إرادة وبالتالي وجوداً فعلياً».

أما القومية - الاشتراكية، النازية، فهي تتصور العلاقات بين الدولة والأمة بطريقة أخرى. لا تؤدي الدولة القومية - الاشتراكية إلا دور أداة، وجهاز. فالحقيقة الأساسية هي الشعب أمة Volk (تُتَرجم بكلمة شعب ترجمة ناقصة). إذ ليس الشعب الألماني مجموع ألمان القرن العشرين فحسب، بل واقعاً تاريخياً وبيولوجياً، إنه العرق الألماني وتاريخ ألمانيا معاً. والدولة النازية ليست إذن سوى برهة من المصير الألماني. ويختلف تصور الدولة هذا، التي تعتبر بمثابة انبثاق عن الشعب أمة Volk، اختلافاً عميقاً عن التصور الفاشي. ويفسر الفوارق في آن واحد قوة التقاليد الجرمانية وتأثير الفلاسفة والمؤرخين الألمان ولاسيما واقع كون الدولة الألمانية في الفترة التي وصل فيها هتلر إلى السلطة تمتلك قواماً مغايراً كلياً للدولة الإيطالية غداة الحرب. إذ كان على موسوليني أن يصنع الدولة الإيطالية، بينما كان على هتلر أن يستخدم الدولة، ويمحضها إيماناً، لا أن يخلقها.

السمات الخاصة بالفاشية : الحرفية

إن الطائفية الحرفية[1]، ومجلس للروابط الفاشية والطوائف الحرفية. ويحمل هذا المذهب الحرفي للوهلة الأولى على التفكير بمذهب «العمل الفرنسي»، ونظرية الهيئات الوسيطية؛ لذلك كان قسم كبير من اليمين الفرنسي يمتدح مذهب موسوليني هذا اليمين الذي لم يكن يخفي عداءه لألمانيا الهتلرية. أما في الواقع لم يكن يشبه المذهب الحرفي الفاشي إلا شبهاً سطحياً حرفية «العمل الفرنسي» التي كانت أساساً وسيلة لمعادلة تأثير الدولة. بينما كانت الفئات الحرفية الإيطالية على العكس في خدمة الدولة. فكما قال غايتان بيرو، «ليس الأمر أمر منظومة للمصالح الاقتصادية تنظم ذاتياً بل أمر عرض بارع تتراءى خلفه السلطة السياسية، التي تمارس ديكتاتوريتها على الاقتصاد كما في الفكر». وليست المسألة مسألة حرفية مماثلة للحرفية في «النظام القديم» بل مسألة نظرية في الدولة الحرفية. فالمؤسسات الحرفية لا

---

(1) Le corporatisme أو النقابية الحرفية أو الحرفية.

تعدو كونها إثباتاً على تدجين المصالح الاقتصادية. ويجب أن تؤخذ كلمة «طائفية حرفية» corporation عند موسوليني، بمعناها الاشتقاقي «تشكل في جسم» constitution en corps وهذا التشكل في جسم إنما هو الوظيفة الأساسية للدولة، الوظيفية التي تؤمن وحدتها حياتها.

العرقية والمجال الحيوي في المذهب النازي

تتحدر أفكار هتلر السياسية، حسب رأي آلان بوللوك، من الداروينية المحضة: فمبادئ سياسته الأساسية في الكفاح (لكلمة Kampf معنى أقوى من كلمة lutte بكثير)، والعرق واللامساواة - وهي تتعارض مع السلمية والأممية والديموقراطية. لقد سبق وأن عُرضت نظريات عرقية، لاسيما نظرية غوبينو وفاشير دولابوج («الآري ودوره الاجتماعي»، 1899) وهوستن ستوارت شامبرلان «مرتكزات القرن التاسع عشر»، 1899). إلا أن العرقية النازية القومية - الاشتراكية، كما عبر عنها هتلر في الفصل الحادي عشر من كتاب «كفاحي»، بعنوان «الشعب والعرق»، أو الفريد روزنبرغ في «أسطورة القرن العشرين» لهي في الحقيقة بلا سابقة: «إن الشعوب التي تتخلى عن الحفاظ على نقاوة عرقها تعدل في الوقت نفسه عن وحدة ورحها... يقوّض فقد صفاء الدم السعادة الداخلية، ويذل الإنسان إلى الأبد، ولا تمحى نتائجه الجسدية والأخلاقية». وما عبّرت معاداة السامية عن نفسها في يوم بمثل هذا العنف. وما كان على دولة بوجه خاص أن تحاول هكذا أن تبيد إبادة منتظمة جميع الذين تم التشهير بعرقهم كعرق دنس غير صاف.

وفي حين تصدر الإمبريالية الفاشية عن أذكار العصور القديمة والرغبة في توسع القوة الإيطالية معاً، فإن مذهب «المجال الحيوي» (lebensraum) يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمذهب الشعب والعرق. فالشعب الألماني يحتاج، بوصفه عضوية حية، إلى المجال الضروري له كي يعيش. وهكذا تأتي الجغرافية السياسية لتدعم الادعاءات الألمانية التي تستعيد مطامع نزعة Le Pangeermanism. غير أن «الجرمانية المعممة» الهتلرية تختلف عن الجرمانية

المعممة في السنوات السابقة لعام 1914 اختلافاً عميقاً. لقد كانت «الجرمانية الجامعة» في ألمانيا غليوم الثاني تستوحي على وجه الخصوص التفتيش عن أسواق ومنافذ بطريق المزاحمة المريرة بين الاقتصادات القومية. في حين أن الجرمانية الجامعة الهتلرية لا ترتكز على تحليل معمق للوقائع الاقتصادية؛ إنها سياسية أكثر منها اقتصادية، وهي اكتفائية وليست توسعية، فلقد أكد هتلر في عام 1932 أن العالم لا يتم فتحه بوسائل اقتصادية؛ إذ أن سلطة الدولة هي التي تخلق الشروط الضرورية للتجارة، وليست التجارة هي التي تشجع التوسع السياسي. فمذهب «المجال الحيوي» بوصفه سياسياً وعسكرياً وإيمانياً، لهو مذهب مضاد للاقتصاد: فالقضية تكمن في أن ينضم إلى الرايخ الكبير جميع أولئك الذين يجب أن ينتموا إليه، حتى ولو كانوا فقراء، حتى ولو كان لا بد أن يتأثر بذلك مستوى معيشة كل فرد. فالعدد أهم من الرفاه والقوة أهم من الثروة.

هكذا استقرت ألمانيا الهتلرية في ظل اقتصاد الحرب. فمنطق النظام يستدعي الحرب، وانتهى النظام الهتلري، بعد انتصارات باهرة، بأن خرّ صريعها.

* * *

حركة فرانكو

تشبه مؤسسات إسبانيا الفرانكية من جوانب عدة مؤسسات إيطاليا الفاشية، غير أن الفرانكية تختلف اختلافاً عميقاً بقدر كاف عن الفاشية الإيطالية.

1- لقد قامت الفرانكية في بلد عسير وفقير وقليل التصنيع يحتفظ بالحنين إلى عظمته السالفة غير أنه انقطع منذ زمن طويل عن القيام بدور هام في السياسة العالمية ولم يعد يطالب برسالة إمبريالية على طريقة إيطاليا الفاشية.

2- وفي حين انتصرت الفاشية انتصاراً سلمياً وقانونياً، أقامت الفرانكية سيطرتها بفضل انقلاب ثم بنتيجة حرب أهلية لم تخفت ذكراها ولقد أثارت حرب إسبانيا الرأي العام الفرنسي وعلى وجه الخصوص في الرأي الكاثوليكي، أزمة شبيهة بأزمة قضية دريفوس؛ من جهة جميع الذين كانوا يعدّون الفرانكية بمثابة حرب صليبية جديدة ومن الجهة الأخرى برنانوس ومورياك ومالرو وكاموس والألوية الأممية... ونشأ العديد من بين الفرنسيين الذين عمرهم الآن بين الأربعين والخمسين على السياسة مع حرب إسبانيا.

فلقد تطور النظام الفرانكي منذ الحرب الأهلية تطوراً كبيراً: إذ سار النظام في محاكاة الأنظمة الفاشية نحو إقامة الديموقراطية جزئياً ونحو إعادة الملكية. وتبعت الإيديولوجية الفرانكية، الغامضة للغاية والحساسة بالتأثيرات، منحى السياسة الإسبانية. وتبدو أثبت سماتها كما يلي:

أ- يرتكز النظام على الكنيسة الكاثوليكية ويرجع كثيراً إلى أولية الروحاني والقيم المسيحية ورسالة الغرب. وتتعارض نقاوة الكاثوليكية الإسبانية طوعاً مع فوضى الكاثوليكية الفرنسية وتهورها.

ب- والجيش هو المرتكز الثاني للنظام. فالجيش أوصل الجنرال فرانكو إلى السلطة؛ وعلى الجيش يتكل من أجل العمل على سيادة النظام والأمن. والمذهب الفرانكي تراتبي وسلطوي للغاية.

جـ- ونظام فرانكو هو نظام الملكية ونظام تراتب اجتماعي لا يطاق أكثر

من أي مكان آخر، ذلك أن الطبقة الوسطى الإسبانية لا تملك القوة ذاتها التي تملكها الطبقة الوسطى الإيطالية أو الألمانية؛ إذ بقيت هوة عميقة بين الأرستوقراطية والبروليتاريا في إسبانيا؛ كذلك تختلف سوسيولوجيا الفرانكية عن سوسيولوجيا الفاشية اختلافاً كبيراً.

د- والسمتان الرئيستان للفرانكية في ميدان السياسة الخارجية منذ انهيار النازية والفاشية هما موضوع الأسبنة hispanidad (أي التضامن مع بلدان أمريكا اللاتينية) والجهود لإقامة علاقات وثيقة مع العالم العربي. وتردد الدعاوة الفرانكية ما طاب لها أن أسبانيا البلد الأوروبي الوحيد الذي يفهم العالم العربي ويشجع مطامحه.

«سالازار المرجع»

يميز موريس دوفرجيه في كتابه «الحقوق الدستورية والمؤسسات السياسية» بين «الديكتاتوريات الأبوية» (إسبانيا فرانكو وبرتغال سالازار) و«الديكتاتوريات الجمهورية» (تركيا الكمالية).

ويبدو أن تعبير الـ«ديكتاتورية الأبوية» يلائم برتغال سالازار أفضل مما يلائم إسبانيا فرانكو. كل شيء معتدل في هذا البلد التي تقتصر الحياة السياسية منها على أبسط تعبير لها وتهدأ الأهواء ويتوقف الزمن ويسود ما يدعوه البعض بالاعتدال والآخرون بالامتثالية. وتسود فيها فرانكية فاضلة، أبوية، غنية بالإحالات إلى الأخلاق والنزاهة. وغدا امتداح سالازار تقليداً في بعض أوساط اليمين الفرنسي، ولم تعد الكتب التي تمجد سالازار.

* * *

تُطرح مسألتان في نهاية هذه العروض السريعة سرعة مفرطة. تتعلق الأولى بفرنسا: هل يمكن الكلام عن فاشية فرنسية؟ - والأخرى ذات مدى أعم: ألم تَبْقَ الإيديولوجيا الفاشية بعد نهاية إيطاليا الفاشية وألمانيا الهتلرية؟

الفاشيات الفرنسية

مما لا طائل تحته أن ننفي بأن الفاشية والقومية - الاشتراكية كالنازية قد وجدتا تلامذة في فرنسا، إلا أنه قد يكون من المبالغ فيه بلا شك، كما بين بحق رينيه ريموند عندما قام بتحليل إيديولوجيا «صلبان النار»، أن تُنْعَت بالفاشية، بالمعنى الكامل للكلمة، وبالرغم من بعض المشابهات، تجمعات نزعاتها العميقة محافظة: ولعل خير كاشف بهذا الصدد هو احتقار الفاشيين «الحقيقيين» لفاشية المعارض الخيرية الزائفة هذه وفاشية مبيعات الصدقة. (راجع شهادة جان بيير ماكسنس في «تاريخ السنوات العشر» أو شهادة برازيلاك في «وضعنا قبل الحرب»).

في الواقع، لم تتغلغل الفاشية الفرنسية قبل عام 1939 إلا في دوائر ضيقة ـ وإن وضعنا جانباً حزب الشعب الفرنسي لـ ـ دوريو ـ فإنها كانت فاشية مثقفين على وجه الخصوص: فاشية خريج دار المعُلمين العليا (برازيلاك)، وفاشية محارب قديم شاب (دريو لا روشيل) وفاشية مالك أراضي (الفونس شاتوبريان) وفاشية روباتيه الشرسة، وفاشية آبيل بونار الأكاديمية، وفاشية أدبية للغاية. وفي حين كان يُعَدّ المثقفون مشبوهين في ألمانيا وإيطاليا، كانت تنزع الفاشية الفرنسية، الغريبة عن الوقائع الاقتصادية إلى حد بعيد، لأن تخلط بين السياسة والأدب. وتصنع من الفاشية شعراً.

هل بقيت الفاشية؟

كتب برازيلاك في سجنه قبل بضعة أيام من إعدامه «حدثت نفسي أن الفاشية لا يمكن أن تموت». وما خيّبت أحداث السنوات الأخيرة هذه الثقة. إلا أنه علينا أن نحاذر من مماثلة أرجنتين بيرون أو مصر ناصر بألمانيا هتلر أو

إيطاليا موسوليني. فلا تُردَّ الإيديولوجيات التسلطية الفردية الاستبدادية التي تنتشر في أمريكا اللاتينية وفي الشرق الأدنى إلى التصور التقليدي للفاشية. ولا يُفسّر نجاحها تأثيرُ الرأسمال الكبير (الذي كان مناوئاً للبيرونية في الأرجنتين) ولا هلعُ الطبقات الوسطى الكبير (التي لا يقارن نفوذها بتأثير الطبقات الوسطى في البلدان الغربية) ولا الأزمةُ الاقتصادية (فالبيرونية نشأت في تمام فترة ازدهار). وليست الإيديولوجيات التسلطية الفردية الشمولية الاستبدادية التي ظهرت على هذا النحو منذ الحرب بفاشيات، وفق النموذج التقليدي، بل نزعات قومية للبلدان المتخلفة[1].

بقي أن نعرف فيما إذا كان اجتماع الإذلال القومي والأزمة الاجتماعية والنفور العام تجاه السياسة والسياسيين قد يمكن أن يسهّل، في بلد غربي، مجيء فاشية مطابقة لقوانين جنسها. بلا شك، قد يكون من قبيل المجازفة أن نستبعد مثل هذا الاحتمال استبعاداً قطعياً.

* * *

(1) فلننظر فيما بعد حول النزاعات القومية في البلدان المتخلفة.

القسم الرابع

تأملات في الانحطاط ومحاولات التجديد

سيطر توسع الشيوعية ونهوض الفاشيات المباغت على تاريخ الأفكار السياسية في القرن العشرين سيطرة واضحة، بيد أنه من الجلي أن تاريخ القرن العشرين لا يُرَدّ حصراً إلى تاريخ الشيوعية وتاريخ الفاشيات.

فلقد ظلت الليبرالية والنزعة المحافظة منتشرتين انتشاراً واسعاً، إلا تساءل المذهبيون الأحرار والمحافظون فيما إذا لم ينصرم عصر ليبرالية معينة ونزعة محافظة معينة، وما إذ لم يجدر تجاوز الإيديولوجيات التي أورثها القرن التاسع عشر أو تجب مراجعتها على أي حال، فهناك كلمتان ذات استعمال شائع هما: مابعد «au adelà» وجديد «néo» مثل: «ما بعد الماركسية» (هنري دومان، 1927)؛ «ما بعد القومية» (تييري مولنييه، 1938)... الليبرالية الجديدة، والنزعة المحافظة الجديدة، والحرفة الجديدة، والقومية الجديدة، والاشتراكية الجديدة... بقي أن نقدر ما هنالك من جديد حقاً في محاولات التجديد تلك: ذلك موضوع هذا القسم الأخير.

1- تأملات في الانحطاط وأفكار النخبة

1- فكرة الانحطاط

كانت فكرة الانحطاط موضع اهتمام منذ بداية القرن: انحطاط الأمم، «انحطاط أوروبا»[1] «انحطاط الغرب»[2] «انحطاط الحرية»[3] «انحطاط الأمة

---

(1) عنوان كتاب لـ البير دومانجون، 1920.

(2) عنوان كتاب لـ أوسفالد شبنجلر، 1920.

(3) عنوان كتاب لـ دانيال هاليفي، 1931.

الفرنسية»[1]. ولم يكن هذا الموضوع جديداً غير أنه اتخذ بعد الحرب العالمية الثانية أهمية لا سابق لها وتجلى، بصورة مختلفة جداً على أي حال، في معظم البلدان التي كانت تُعِدُّ نفسها بمثابة البلدان المؤتمنة على الحضارة.

بيد أنه إن كان من اليسير أن نُنَدِّد بالانحطاط، فمن العسير أن نجد علاجاً آخر غير حلم بحكم المفكرين (فاليري) أو اللجوء إلى القوة (شبنجلر)، أو إلى الدين (توينبي)، أو إلى البطل (مالرو).

أ- اللجوء إلى المثقفين: فاليري:

إن ردود فعل فاليري (1871-1945) ردود فعل مثقف فرنسي، في غاية الثقافة والفرنسة. لقد أكد بول فاليري بلا شك في عبارة شهيرة أن الحضارات فانية وأضاف ـ بصيغة المستقبل السالف كما لو أن الأمر أمر تأبين ـ أنه «ما كان لأوروبا سياسة على قدر فكرها»، إلا أن الانتقادات اللاذعة التي صاغها ضد التاريخ والنداءات التي أطلقها إلى الأوروبيين كي يتعلموا أن يتحرروا من ماضيهم إنما تصدر عن تمييز أساسي بين صعيد الفكر وصعيد السياسة، وعن حكم المفكرين. Idéocratique إذ يحلم فاليري، هذا المولع بالمنهج، بسياسة «الفكر» و «مجتمع العقول».

ويوجه فاليري ثلاثة مآخذ إلى السياسيين:

1- ما عرفت أوروبا أن تسيطر على العالم. ويظهر هنا مؤلف «نظرات على العالم الراهن» بعض الحنين إلى نوع من الإمبريالية الأوروبية. وهو يعترف على أية حال في عام 1945 أن هزيمة الروس على يد اليابانيين وهزيمة الإسبانيين على يد الأمريكيين كانتا نقطة انطلاق تأملاته حول انحطاط أوروبا.

2- ما عرفت أوروبا أن تحقق وحدتها، غير أنه يبدو أن فاليري لا يميز بين الوحدة والتوحيد تمييزاً واضحاً، فالفترات التي لشدّ ما يطيب له ذكرها فترات هيمنة مثل فترتي الإمبراطورية الرومانية أو إمبراطورية نابليون.

---

(1) عنوان كتاب لـ روبير آرون وأرنود دانديو، 1931.

3- وأخيراً، وههنا يكمن المأخذ الأساسي في نظر فاليري، كانت سياسة أوروبا مادية، يذهب تفضيل فاليري إذن إلى «حكم الفكر»، إلى حكم «الطاغية المفكر». وقدم في عام 1934 إلى كتاب أ. فيرّو، «سالازار، البرتغال ورئيسها»؛ وبعد أن أكد على نفوره من السياسة تصريح تمهيدي، حلل «فكرة الديكتاتورية»[1] متعاطفاً معها وكتب: «إن صورة الديكتاتورية هي إجابة الفكر التي لا محيد عنها (وكما لو أنها إجابة غريزية) عندما لم يعد يتعرف في قيادة الأعمال على السلطة والاستمرار والوحدة وهي علامات الإرادة المتبصرة وسيطرة المعرفة المنظّمة».

لقد ظلت هذه الأحكام في غاية التجريد بلا شك، بيد أنه من الشائق على وجه التحديد أن نشير إلى أن فاليري يبدي عجزه، عندما يندد بانحطاط أوروبا، عن الخروج من الأطر التصويرية التي يدينها، فلا يرى هذا الفكر الجاف من العاطفة والقصير النظر والمنطوي على نفسه مخرجاً آخر لانحطاط أوروبا سوى عقل المثقفين الأوروبيين: أو ليست أمريكا ذاتها «انعكاس الفكر الأوروبي» ؟ (نص من عام 1938، تناوله من جديد في «نظرات...» ص105-113).

أ- اللجوء إلى القوة : شبلنجر

إن كتاب أوسفالد شبلنجر «انحطاط الغرب» 1920 (der untergang des abendlandes). الذي سبق أن تكلمنا عنه بصدد القومية-الاشتراكية[2] عبارة عن تحليل الانحطاط الغربي على النموذج الجرماني. ويصدر هذا التحليل عن نوعين من التمييز كلاسيكيين في الفلسفة الألمانية.

1- التمييز بين التاريخ والطبيعة، وفكرة مصير تاريخي يختلف عن السببية العلمية اختلافاً عميقاً.

---

(1) راجع في «نظرات على العالم الراهن» النصين ذي العنوانين «فكرة الديكتاتورية» (الصفحات 75-85) و «في موضوع الديكتاتورية» (الصفحات 87-95).

(2) راجع أعلاه.

2- التمييز بين الثقافة والحضارة. فالثقافة culture عضوية حية تباشر بالنمو في اتجاه الوضوح والقوة والوعي. ولكن يعقب هذا الطور الصاعد طور انحطاط تتركز أثناءه الثقافة وتتجمد في هيئة حضارة: «فكل ثقافة لها حضارتها الخاصة بها والحضارة هي المصير المحتوم لكل ثقافة». وهكذا يتحدر فكر شبلنجر عن نوع من التطويرية المستوحاة من البيولوجيا: «فالثقافات عضويات؛ والتاريخ الشامل هو البيولوجيا العامة لها». وتجتاز كل ثقافة، على ما يرى شبلنجر، الأطوار ذاتها التي تجتازها عضوية حية: «الولادة، فالطفولة، فالشباب، فالكهولة، فالشيخوخة». وهو يؤكد «أن الانحطاط ليس كارثة خارجية، بل خراب داخلي».

ويميز شبنجلر بين ثلاثة نماذج كبيرة من الروح تقابلها ثلاثة نماذج من الثقافة تختلف اختلافاً أساسياً: فهناك الروح الأبولونية (روح ثقافة العصر القديم)، والروح الفاوستية (روح الثقافة الغربية)والروح السحرية (روح العرب). وتقع ألمانيا في مركز الثقافة الفاوستية (الإصلاح والنهضة)، بينما دخلت اسبانيا وفرنسا، كما في القديم أثينا وروما، في طريق الانحطاط نهائياً. أما سبب الانحطاط الرئيس في نظر شبنجلر فهو «التشكل الزائف» أو مزيج الثقافات: فلقد تحولت الثقافة الفرنسية إلى حضارة مع الثورة في عام 1789 عندما اقتبست فرنسا، التي سبق أن أصيبت بالتأثيرين الإسباني والإيطالي، عن بريطانية المبادئ الديمقراطية؛ وليست فرنسا من بعد إذن، كما يصفها شبنجلر سوى بلد هزيل يترصده حكم قيصر.

أما العلاج الذي يقترحه شبنجلر على مواطنيه فيصدر عن نزعة انعزالية فكرية مطبقة: إذ لن تنجو ألمانيا من الانحطاط إلا إذا انطوت على نفسها واستوحت الفضائل البروسية الأصيلة؛ هذه هي خلاصة كتابه preussentum und sozialismus (1920).

ج- لاهوتية التاريخ : توينبي

يعدّ توينبي، شأن شبنجلر، أن الحضارة الأوروبية تقدمت على طريق الانحطاط تقدماً كبيراً. «لقد تكشف أن تفوق أوروبا الذي لا ينكر في العالم سابقاً لم يعد سوى فضول تاريخي، محكوم عليه بالموت... فلا يمكن أن ينخدع أحد بذلك: إذ أصبح كسوف أوروبا حقيقة واقعة غداة الحرب العامية الثانية». ومع ذلك، يبدو أن توينبي يفرق بين مصير أوروبا ومصير الحضارة الغربية، ومن جهة أخرى لا تعني نهاية الحضارة الغربية موت المسيحية، فهو يقول: «يمكن أن تهلك حضارتنا الغربية، إنما يمكن أن نأمل بأن المسيحية، فهو يقول: ليست باقية فحسب، بل تزداد أيضاً حكمة وأهمية..» وقد يغدو هدف عالمنا بالتالي أن تصبح «مقاطعة في ملكوت الله».

تأخذ الاعتبارات الدينية مكاناً أكبر فأكبر في نتاج توينبي، الذي ينتقل، حسب تعبير هنري مارّو «من نظرية الحضارة إلى لاهوت في التاريخ»: فالحضارات ظهرت واختفت، ولكن «الحضارة» (اسم علم) نجحت كل مرة أن تجسد من جديد في أمثلة جديدة من نوعها.

ويبدو أن توينبي يستخلص، في نهاية تقصّيه المطول، بأن حضارتنا آيلة إلى التفكك شأن جميع الحضارات التي سبقتها؛ ولكن لا يخيفه هذا الاحتمال، ذلك أنه يعرف أن المسيحية باقية بعد انهيار الحضارات.

د- من التاريخ مجازفة إلى التاريخ تراثاً: مالرو

غالباً ما تترافق فكرة الانحطاط الغربي بلجوء إلى الشرق، وهذا بارز للغاية من مؤلفات مالرو الأولى: «إغراء الغرب» (1926)، و«الطريق الملكي» (1930)، و«الفاتحون» (1928).

بيد أن هناك عند مالرو مثلما عند توينبي تصورين للتاريخ: إذ ينتقل مالرو من التاريخ ـ مغامرة («الفاتحون» وكذلك إلى حد بعيد «الشرط الإنساني» و «الأمل») إلى تاريخ تراثاً (شجرات جوز التنبورغ ولا سيما خاتمة

«الفاتحون») (يستعيد مالرو فيها نصاً من محاضرة ألقاها في قاعة بلايـل، في السادس من آذار 1948) يمكن أن تكون للجنـرال ديغـول: «ليـست الـسياسة بالأمر الذي يهمني بل التاريخ». وتظهر ديغولية مالرو كأنها نوع من المغـامرة الكبيرة وبمثابة سد يمكّن من الحفاظ على تراث ثقافة ألفية في آن واحد.

إن فكرة الانحطاط (الأوروبي أو الفرنسي) وفكرة الذل التي هي نتيجـة لها لشد ما تكررت في الحقبة الحاليـة كـي يكـون مـن اليـسير أن نكثـر مـن المراجع. بيد أن الأمثلة الأربعة التي قدمناها واخترناها متنوعة ما أمكـن إنمـا ترمي إلى الإثبات بأن التـأملات في الانحطـاط نـادراً مـا تفـضي إلى تحديـد سياسة ما.

2- فكرة النخبة

غالباً ما رافق التأملات في الانحطاط تفكير في مسألة النخبـة. ذلـك أن اللجوء إلى النخبة لم يكن خاصاً بإيطاليا موسوليني أو ألمانيا الهتلريـة. فلقـد استرعى مؤلفون عدة، ينتسبون جهارة إلى الليبراليـة إلى هـذا الحـد أو ذاك، الانتباه إلى البون الـذي يفـصل الحكـام والمحكـومين وأخـضعوا مـسلمات الديمقراطية الليبرالية إلى فحص جديد وذلك قبل مجيء الفاشية و النازية.

أ- النخبة بحسب باريتو

إن ويلفريدو باريتو (1848-1923)، هذا الإيطالي من أم فرنـسية الـذي قـضى شـطراً مـن حياتـه في سويـسرا، قـد كـان نـصيراً متحمـساً لليبراليـة الاقتصادية. وانتقد تدخل الحكومة في المـضمار النقـدي والمـصرفي. ونـدد بالهدر في منشآت الدولة الصناعية. وثار في وجه النزعة العسكرية والحمائيـة وما تحتاجه إيطاليا «إنما هو نظام يضمن لها الأمن والحرية واحترام القـوانين والملكية الخاصة» إلا أن خصم الاشتراكية هذا (راجع على الأخص كتابه في «المذاهب الاشتراكية») قد أذهله انحطاط البورجوازية القائدة وطـاب لـه أن يقارن حالة المجتمع الحديث بانحطاط الجمهوريـة الرومانيـة، وكـان شـرط «التوازن الاجتماعي» عنده عبارة عن «تحرك النخبات».

ولقد وضع باريتو، الذي يرفض التصور الماركسي للطبقات الاجتماعية، مفهوم النخبة على الصعيد الأول من مذهبه. وعدّ التمييز بين النخبة والجمهور أمراً أساسياً، واعتقد أن النخبة أقلية صغيرة على الدوام وأن سمة مجتمع معين هي قبل أي شيء سمة نخبته.

وليست النخبة، في نظر باريتو، منفتحة تماماً ولا مغلقة تماماً. وتسعى الطبقات القائدة للبقاء في السلطة، وتستخدم الحيلة عندما لا تملك القوة من بعد: غير أنها تخضع لضغط الجماهير، ولا بد أن تتجدد بلا انقطاع برفد آت من الطبقات الدنيا. فالحركية الاجتماعية أفضل دواء ضد الثورات.

ويلاحظ باريتو، بعد أن استخدم التفريق الكلاسيكي بين «الأسود» و «الثعالب»، أن هناك رجحاناً مؤسفاً لـ «الثعالب» في المجتمعات الحديثة؛ فالنخبات البورجوازية، وهي في تمام الانحطاط لغياب التجدد الكافي، تبدو له أنه تسقط طوراً في مهارات ضعيفة وطوراً في نزعة إنسانية مغالية خلو من الحيوية. «فكل نخبة لا تكون جاهزة لخوض المعركة في سبيل الدفاع عن مواقعها لهي في تمام الانحطاط؛ ولا يبقى لها غير ترك مكانها إلى نخبة أخرى، تمتلك المزايا الفحولية التي تفتقدها».

أعد هذا الميل للرجولية باريتو لاستقبال الفاشية ببعض العطف. هكذا أعلن باريتو، في رسالة موجهة من 8 آذار 1923 إلى صديقه كارلو بلاشي، أن الفاشية هي الحركة الوحيدة «التي تستطيع إنقاذ إيطاليا من الشرور اللامتناهية».ومع ذلك ظل باريتو ليبرالياً ومن الجائز الاعتقاد بأن يكون قد عارض التصور الفاشي للدوتشي، فقد طالب في مقاله الأخير، الذي نشر في أيلول عام 1923 في «الصحيفة الاقتصادية»، طالب بحرية الصحافة وحث الحكومة على الاعتدال.

وفي النهاية، إن الأفكار حول النخبات، لا أكثر من التأملات في الانحطاط، لم تغذِّ تجديداً لليبرالية.

ب- موسكا والطبقة القائدة

لقد نشر الإيطالي غايتانوا موسكا (1856- 1941) فكرة «الطبقة السياسية القائدة» («classe politica») في كتابه «عناصر العلم السياسي» الذي ظهرت طبعته الأولى في عام 1896.

يؤمن موسكا بالعلم السياسي ويبدو له مبدأ هذا العلم في التمييز بين طبقة القادة وطبقة المحكومين، فلا يمكن أن تمارس السلطة على يد فرد ولا على يد مجموعة من المواطنين، بل تمارسها قلة منظمة فحسب: «فكلما كانت الجماعة السياسية كبيرة، كلما غدا عدد الحاكمين ضعيفاً».

ويمكن أن تكون الطبقة القائدة إما منفتحة (ديموقراطية) وإما مغلقة (أرستقراطية)، وهذا التمييز المتعلق بتركيب الطبقة القائدة مستقل عن التمييز بين الأنظمة الأوتوقراطية (التي تأتي فيها السلطة من أعلى) والأنظمة الليبرالية، إذ هكذا توجد، حسب رأي موسكا، أوتوقراطيات ديمقراطية (الكنيسة الكاثولكية) وأنظمة ليبرالية أرستقراطية.

وينتقد موسكا، الذي صنفه برنهايم في الصف الأول من «الماكيافيلليين» الديمقراطية نقداً لاذعاً، إلا أنه لبث متعلقاً بنوع من الليبرالية الأرستقراطية في خط فلسفة الأنوار، فلقد قال: «إن أكثر البلدان حرية هي حرية البلاد التي تكون فيها حقوق المحكومين محمية أفضل حماية ضد النزوة التعسفية وضد طغيان القادة». فالحرية بنظر موسكا توازن وليست وحدة.

ولم يكن موسكا نصيراً للاستهتار بالأخلاق في السياسة، ولا يتوخى أن يجرد السياسة من الأخلاق، ولا يمثل نظام موسوليني في نظره نهاية النظام الذي انتقده بل نهاية القيم التي أحبها.

ج- ماكس ويبر والبيروقراطية

إن عمل ماكس ويبر (1864-1920) واسع وغني إلى حد يدعو إلى شروح مطولة، ولا نستطيع هنا سوى أن نذكر بعض السمات بإيجاز:

1- أسهم ماكس ويبر إسهاماً واسعاً في وضع مفهوم البيروقراطية في المقام الأول. فنمو البيروقراطية في نظره هو الظاهرة الرئيسة في المجتمعات الحديثة. ذلك بأنه يعتقد بأنه ما من نظام، أكان رأسمالياً أو اشتراكياً، ينجو من هذا المد البيروقراطي، وليست المشكلة المركزية هي الاختيار بين الرأسمالية والاشتراكية، بل تنظيم العلاقات بين البيروقراطية والديمقراطية وليس الأمر أمر إيجاد مجتمع ما بعد- بيروقراطي، كما عند ماركس، بل أمر تنظيم المجتمع البيروقراطي ذاته، وعلى ما يقول تالكوت برسونز، تنهض البيروقراطية في نظر ماكس ويبر بالدور ذاته الذي يقوم به صراع الطبقات عند ماركس.

2- إن ماكس ويبر ليبرالي يخشى إضفاء الصبغة العقلانية على الوجود، ويخشى أن يضمحل الفرد، ويوافق هذا الاهتمام بالفرد تصور ويبر لـ «الرئيس الملهم» (أو«الزعيم المواهبي») الذي يعرف أن يقيم بين الجموع وبينه تواصلاً مباشراً وخفياً، وكما ينوّه ريمون آرون، إن سياسة ماكس ويبر بطولية أكثر منها واقعية.

3- ولقد أبدى ماكس ويبر مشاعر قومي ألماني، غير أن نزعته القومية أقل ارتكازاً على انتصار القوة من الارتكاز على انتشار ثقافة معينة، وما قال هذا الذي يدعوه ما ينكه بـ «الماكيا فيللي الألماني» ما قال بتاتاً أن الغاية تسوغ جميع الوسائل، وربما كان تصوره لـ«الرئيس المواهبي» قد جعله يشعر بتعاطف مؤقت مع هتلر، إلا أن أناسيته وحقده على الكذب يكونان بلا أدنى شك قد أبعداه عنه بسرعة، ولقد «انتهت سياسة ويبر، وهي تعبير عن مقتضى في الوضوح، بتفضيله للحقيقة على العمل، والقيمة الإنسانية على مجرد الجدوى حدها... لقد حلم بمنافسات بين أبطال أو بين أمم نيرة: تلك هي يوتوبيا سياسته» (ريمون آرون).

د- روبير ميكيلز والأوليغارشية

إن النزعة إلى الأوليغارشية، في نظر روبير ميكيلز Robert michels (1876-1936) شأنه شأن ماكس ويبر، عبارة عن سيرورة عامة في جميع

التنظيمات الهامة، فالإثنان يخلصان إلى أن المجتمعات الاشتراكية بيروقراطية واوليغارشية كالمجتمعات الرأسمالية.

ويربط روبير ميكيلز، في كتابه «الأحزاب السياسية»، الذي يحمل عنواناً فرعياً «بحث في النزاعات الأوليغارشية في الديموقراطيات» يربط دراسة الحكومات والأحزاب السياسية بنظرية عامة في التنظيمات: «فلا يتم تصور الديمقراطية بدون تنظيم»، ويقتضي تخصصاً في المهام، وتفريقاً أوضح فأوضح بين الجمهور وقادته، ويبرهن ميكيلز، عندما درس على الأخص الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني والنقابات الألمانية، على أنّ تفوق الجماهير مجرد وهم محض: «إذ حيثما ينشب صراع بين القادة والجماهير، ينتصر القادة على الدوام إن عرفوا أن يظلوا متحدين». ولا يرتكز ما دعاه ميكيلز بـ «قانون الأوليغارشية الفولاذي» على نزعة الرؤوساء لإطالة أمد سلطتهم وتعزيزها فحسب بل كذلك وربما على الأخص قصور الجماهير الطبيعي التي تتخلى عن حقوقها بطيبة خاطر إلى أقلية من الإختصاصيين، ويندد ميكيلز إذن أثناء البحث ببعض الأوهام القائلة بالمساواة؛ إذ تبدو له النزعة إلى البونابرتية شاملة في العالم الحديث، ولا تشذ عن ذلك الإتحادات العمالية، إلا أن ميكيلز يخلص إلى أنه «يجب علينا اختيار الديمقراطية كأهون شر»، فلا شك ما من علاج للأوليغارشية ناجع حقاً، ولكن ليس من الضروري أن نأمل كي نبادر؛ فلسوف يوجد على الدوام معارضون جدد كيما يهاجموا الأوليغارشية باسم الديمقراطية، «وربما لن تنتني هذه اللعبة القاسية بتاتاً».

* * *

ذلك تفكير من تحرر من الوهم ومعاينة عدم الفاعلية، إذ لم يفض إلى العمل نتاج باريتو ولا نتاج موسكا ولا نتاج ماكس ويبر ولا نتاج ميكيلز ـ أياً كان أصالتها ـ وربما بسبب هذه الأصالة ذاته، وتقع هذه النتاجات على صعيد المعاينة، ولكنها غير جديرة للغاية بتكوين المحل الهندسي لقوة سياسية جديدة، فلم يشهد أنصار الليبرالية المضادة- للمساواة تلك الأرستقراطية

الليبرالية، التي طالما تمنوها، إنها وصلت إلى السلطة، ولم تعزز المناداة بالنخبة الليبرالية السياسية بل أمدت خصومها بأسلحة، أليس هناك إذاً من حل آخر سوى الصمت أو الوضوح المتوحد لأولئك الذين ما زالوا يرفضون بمزيد من القوة مغامرات الفاشية وأساطير المساواتية على حد سواء؟

2- أزمة الليبرالية

عصر الجماهير، هل هو بالضرورة «عصر أنظمة حكم الطغاة»[1] وهل كانت حرب 1914-1918 حدثاً جائزاً، ويمكن تجنّبه، أم كانت حقاً، كما يؤكد ذلك المنظرون المذهبيون لعقيدة جديدة، نتاج التناقضات الملازمة للرأسمالية؟ ألم تأتي لحظة التخلي عن الليبرالية الاقتصادية في سبيل ترسيخ الحرية السياسية؟ ألا ينبغي الكف عن اعتبار الليبرالية ككتلة واحدة، والبحث عن «دروب الحرية» بعيداً عن الليبرالية؟ ألا يجب أن تُعَدَّ بعض تدخلات الدولة على أنها محتومة وحتى أنها تدخلات حسنة؟ وما العمل كي تشكل الليبرالية «قوة ثالثة»بين الفاشية والشيوعية في تمام التوسع[2]؟ لقد فرضت هذه المسائل بحدة خاصة غداة أزمة عام 1929.

فلقد بعثت أزمة اقتصادية الوعي بأزمة الليبرالية هذه التي كانت كامنة منذ مجزرة الأعوام 1914-1918. وكذلك اتخذت أزمة الليبرالية هذه مبادئ الأمر مظهر نقاش بين أرباب الاختصاص الذين قابلوا بين أفكارهم عن وسائل علاج انهيار اقتصادي.

إلا أن الجدال أعمق من ذلك، ولا يهم صاحب الاختصاص فحسب بل رجل الشارع، ولا المذاهب الاقتصادية فقط بل الأفكار السياسية، إذ قام أولئك الذين يبحثون عن نظم الليبرالية ويفكرون بفاعليتها أكثر من نقاوتها يعارضون أولئك الذين يحافظون على الحنين إلى ليبرالية أبدية ويطيب لهم نعت أنفسهم بـ «الليبراليين الجدد».

---

(1) عنوان كتاب لـ إيلي هاليفي نشر قبل حرب 1939.

(2) سبق وأن استخدم تعبير «القوة الثالثة»، المعروف رواجه بعد الحرب العالمية الثانية، قبل عام 1939 بكثير، راجع «القوة الثالثة» لـ جورج ايزار ومجادلاته مع إيمانوبيل مونييه.

1- ليبرالية الحنين

يؤكد «الليبراليون الجدد»أن مبادئ الليبرالية تظل صالحة تماماً، إلا أنها ما طبقت البتة تطبيقاً مرضياً، ويكفي إذاً للخروج من الأزمة- التي هـي أزمـة اقتصادية قبل كل شيء- العود إلى مبادئ الفردية وحرية التنافس، إذ يأتي كل الأذى من تدخلات الدولة التي تحشر أنفها بما لا يعنيها.

لقد شرحت هذه الأطروحة، الدفاعية من حيث الأساس، بفروق دقيقة إلى هذا الحد أو ذاك وبموهبة ترهف إلى هذا الحد أو ذاك، ولكنـها أوحـت العديد من المؤلفات التي نشرت في بلدان شتى، ولقـد قـال جـاك رويـف: «وجَدْتُ جميع مصادر مـساوئ نظامنـا في تـدخلات الدولـة» (لمـاذا أظـل ليبرالياً رغم كل شيء.10. الأزمة، 1934). ويثور ببلاغة ضد مراقبـة الأسـعار في كتابه «النظام الاجتماعي» (1945).

وانتقد لو دفيغ فون مينرس، في كتابه في «الاشـتراكية»، الـذي تـرجم عن الألمانية إلى الفرنسية في عـام 1938، الاقتـصاد الموجّـه انتقـاداً لاذعـاً، ويكمن للحذور الرئيس لتدخلات الدولة، في نظـر لـويس بـودان، في أنهـا تعاكس النخبات التي وجودهـا «ضـروري في سـبيل تـوفير الأمـن وتـشجيع التقدم»، إذ عرضت هذه الفكرة على وجه الخصوص في «مشكلة النخبات» (1943) وفي «فجر ليبرالية جديدة» (1953).

أما لويس روجييه فهو، بعـد أن رفـض كـل شـكل للاشـتراكية رفـضاً قاطعاً، يُعَدّ من جهته أنه يجدر الإقرار للدولة، لا بدور في القيادة قطعاً، بل بوظيفة تشبه وظيفة شرطة المرور، وكتب في «العـوالم الخفيـة الاقتـصادية» قائلاً: «لا تسمح الليبرالية البناءة، التي هي الليبرالية الحقيقية، بـأن تـستخدم الحرية لقتل الحرية... إذ يمكن أن تقارن الليبرالية المانشسترية (ليبرالية حريـة العمل وحرية المرور) بنظام الطرق الذي يدع الـسيارات تـسير بـدون قـانون الطرق، عنها تصبح حالات الازدحام وإرباكات السير والحـوادث عديـدة لا تحصى....أما الدولة الاشتراكية فهي شبيهة بنظام سير تحدد فيه سلطة بـالأمر

على كل فرد متى يجب أن تخرج سيارته وإلى أين يجب أن يتجه وبأية طريق... وأما الدولة الليبرالية حقاً فهي تلك التي تكون فيها السيارات حرة أن تذهب حيث يطيب لها، إنما مع احترام قانون الطرق.....».

ولقد حكم ف.أ.هايك، مؤلف «طريق العبودية» (الترجمة الفرنسية، عام 1945)، الذي ظهر بمظهر المتزمت في معسكر «الليبراليين الجدد»، حكم بأن دور الدولة هذا الذي يقر به روجييه دور مبالغ فيه، ويجمع هايك، الذي يتعلق تعلقاً عميقاً بـ «أساس الحضارة الحديثة الفردي»، ما بين الاشتراكية والاشتراكية القومية في إدانة واحدة، ويعتبر أن الاشتراكية الديمقراطية طوباوية خطرة ويكشف عن «الجذور الاشتراكية للنازية»، الأمر الذي قاده إلى نقد لاذع لحزب العمال البريطاني (راجع الفصل المعنون بـ «دعاة الشمولية الاستبدادية إنهم بيننا» ص132-146)، ويختم هايك كتابه، بعد أن ندد «بوباء المركزية» وأعرب عن ثقته بالتقاليد الإنكليزية، بهذا التوكيد: «تظل سياسة الحرية الفردية، وهي وحدها السياسة التقدمية، سياسة صالحة في أيامنا كما كانت صالحة في القرن التاسع عشر».

والترليبمان

ويعرض الأمريكي والتر ليبمان قضية أكثر تدقيقاً بكثير في كتابه goad society «المجتمع الصالح»، الذي ترجم إلى الفرنسية بعنوان «المدينة الحرة»، ويرد كتاب ليبمان، الذي كتب تحت تأثير «الانهيار الكبير»، رداً قاسياً على الأفكار التفاؤلية التي كانت تسود في الولايات المتحدة فترة الازدهار، ولا يتردد ليبمان بالتالي في الحكم على الليبرالية التقليدية و «رأسمالية حرية العمل التي استقرت في إطار إقطاعية فكتورية». ويقول إن الليبرالية تحولت إلى نظام قبول للحالة الراهنة ودفاع عنها، «وهكذا ليست الليبرالية في أيامنا سوى زينة باهتة تثير المشاعر المشكوك في أمرها أكثر ما يكون».

إلا أن ليبمان لم يتخلَ عن الليبرالية، إذ يبدو له اللجوء إلى الدولة- العناية والتخطيط علاجاً أسوأ من المرض. فهو يعتقد أن الاقتصاد المخطط

يقود إلى الحرب، ويحتمل أن يقوض الديمقراطية؛ ويقوي المصالح الخاصة ويشجع مراكز القوى: «الاستبدادية تفرِّق والليبرالية توحِّد»، ويعد ليبمان أن العالم الحالي مغتر بالروح الجماعية النزعة اغتراراً تاماً، وأن هناك شبهاً أساسياً بين الدول الشمولية الاستبدادية، وهو يدمج في انتقاداته روسيا السوفياتية وإيطاليا الفاشية وألمانيا الهتلرية والتصورات الميالة للتخطيط عند ستيورات تشاز[1] التي ظهرت له بأنها تشكل تهديداً خطيراً للحرية.

بيد أن الحرية حسب رأي ليبمان ليست حرية الاحتكارات والتروستات العملاقة، فهو يهتم بجعل الأسواق سليمة وتوفير حرية الصفقات وعلى الأخص تكافؤ الفرص الذي يبدو له أنه أساس الديمقراطية ذاته، وهو يعرِّف المجتمع الحر على النحو التالي: «المجتمع الحر هو المجتمع الذي لا تعود فيه حالات اللامساواة في شرط الناس وأجورهم وأوضاعهم الاجتماعية لأسباب خارجة عنهم ومصطنعة، لـ الإكراه الجسدي والامتيازات القانونية والميزات الخاصة والغش والتجاوزات والاستغلال»، ولكن تتم الإشارة بكثير من الوضوح إلى الوسائل التي قد تمكن من تحقيق هذا المجتمع الحر، إذ يقتصر ليبمان على التوكيد بـ «أن هناك قانوناً أسمى، أعلى من الدساتير والمراسيم والأعراف يوجد عند جميع الشعوب المتمدنة»، ويمكن، بفضل هذا الشكل الجديد للقانون الطبيعي، أن ينشأ «تجمع أخوي بين الناس الأحرار والمتساوين»، فالمسألة في الجوهر مسألة معرفة فيما إذا كان الناس «سيعاملون بمثابة أشخاص مصونين أو كأشياء يمكن التصرف بها».

برتران دو جوفنيل

إن ممثل الليبرالية ـ الجديدة المتميز في المضمار السياسي في فرنسا هو بلا شك برتران دو جوفنيل، مؤلفاته الرئيسة هي «في السلطة» (1945)، و «في السيادة» (1955) و «في السياسة الخالصة» (1963).

---

(1) الذي استخدم عنوان كتابه «البرنامج الجديد» new deal (1932) في تسمية تجربة روزفلت..

وكتاب«في السلطة» منوع مطول حول الصيغة الشهيرة: «كل سلطة تفسد؛ والسلطة المطلقة تفسد إفساداً مطلقاً»، ويدين المؤلف اجتياح المجتمع على يد «السلطة»، هذا المينوتور الجديد، ويعرض أن كل ثورة إنما تعمل في نهاية المطاف من اجل السلطة، ويؤكد أنه «عند البحث عن التأمين الاجتماعي، نجد الحالة الاستبدادية»، ويرفض «الحماية الاجتماعية» وكذلك «الاشتراكية والليبرالية العاميتين اللتين لا تستحقان المناقشة» (ص443).

ولكن ما هي إذاً أسس الليبرالية غير العامية في نظر ب.دو جوفنيل؟

1- يعدّ برنار دو جوفنيل، الذي يحدد موقعه في أعقاب مونتسكيو وتوكفيل وكونت وتين، أن غاية كل سياسة ليبرالية أن تحد من سطوة السلطة عن طريق منظومة من الموازنات أو المصدات: «الأمر الذي ينبغي إيراده بيقين، أن المرء يكون فكرة تافهة وخطرة عن «سياسة» صالحة فحسب، عندما يعتقد بأنها تقوم على أن الإرادة السيادية لا تلاقي أي مصدّ في الهيئة السياسية؛ وبالعكس إن تنظيم المصدات الحساسة هو شرط سير كل عمل كل هيئة سيراً سليماً- وشرط بقائها» (في السيادة ص 272).

2- ويشرع ب. دو جوفنيل، مثل آلان، بدفاع عن المصالح الخاصة التي هي «الأجزاء المكوِّنة للجماعة» وبتوضيح لها، ويتمنى «مصالح مجزاة وقد تكوّنت تكوّناً كافياً وواعية ومسلحة في سبيل إيقاف السلطة».

3- ويهتم إذاً ب. دو جوفنيل بالتجمعات الصغيرة والتعاون الاجتماعي على وجه الخصوص، وتبدو له السلطة العامة كعامل بين عوامل أخرى، «إنه العامل الأقوى، إنما يجب ألا يعدّ نفسه العامل الوحيد، وبالأحرى يجب أن يُعَدّ بمثابة المكمل الكبير» (في السيادة ص 23)، فلا أكثر تعارضاً مع الإرادة العامة حسب روسّو من هذا التصور التعاوني والحرفي لدولة تنهض بدور «المكمل الكبير».

4- ويبدو أن ب. دو جوفنيل يفكر، في آخر تحليل، شأن عدد من سابقيه، أن الأخلاق ما زالت هي الموازن الأفضل، فلقد قال «إن السياسة علم أخلاقي حقاً»(في السيادة ص337)، ويختم كتابه «في السلطة» بتقريظ لواجب الدولة: «يقابل كل وظيفة قانونها في الفروسية وواجبها في الرعاية». (في السلطة ص.449)، ولـ «قادة الفئات» (potentes) و «كبار الجماعات» (seniores) رسالة مثالية «يجب على السلطة الروحية أن تذكرهم بها دونما انقطاع» فالأخلاق لا تنفصل عن الدين: «وبمجرد أن يعلن أن الإنسان مقياس كل شيء، فلن يكون هناك من بعد حق ولا خير ولا عدل».

ويبدو إذاً أن ب. دو جوفنيل قد وجد في نهاية تحليلاته نوعاً من الانتقائية على طريقة فيكتور كوزان (في الحق والجمال والخير) وهي مزيج من المثالية واللاهوتية والاسمية ومن شكل من أشكال الليبرالية يذكّر بليبرالية «المواطن ضد السلطات».

2- في سبيل ليبرالية منظمة

تحتفظ ليبرالية الحنين بأنصار عدة ـ في فرنسا على أية حال، إذ ظل يتعلق بها- عشوائياً بلا شك، ولكن بصورة مؤثرة أحياناً- جميع أولئك الذين شعروا بأن تطور الاقتصاد الحديث يهددهم من حرفيين وتجار وصناعيين صغار وملاكين صغار، بيد أنها تتعارض، مع هذه الليبرالية المحافظة التي كانت حركة بوجاد (الفرنسية) إحدى أبرز تجلياتها، ليبراليةٌ عصريةٌ لبعض الناس الذين يصرحون بأنهم قبل كل شيء يهتمون بالفاعلية في المضمار السياسي وفي الميدان الاقتصادي[1] على حد سواء، والذين يطيب لهم أن يستندوا إلى دروس كينز Keynes و «البرنامج الجديد new deal» والذين يوصفون أحياناً بالتكنوقراطيين.

(1) كان رواج كلمة فعال efficace في فرنسا المعاصرة بارزاً بوجه خاص.

أ- الرجوع إلى كينز

إن «الثورة الكينزية» إنما تهم السياسة كذلك، فالظاهرة واضحة على وجه الخصوص في فرنسا منذ آخر لحرب الثانية، ويعاين المرء في هيئات الدولة الكبيرة نوعاً من الانقطاع بين جيل القدماء، الذين ظلو متعلقين بالليبرالية التقليدية، والأجيال الأفتى الذين غالباً ما يحكمون بشدة على قصر نظر أوساط أرباب العمل و «النزعة المالتوسية» عندهم، والذين ينادون بمبادئ كينزية دون أن يعرفوا دائماً ما تتضمنه «النظرية العامة» معرفة دقيقة... (راجع في هذه النقطة مقال شارل برانديك، «الموظفون الكبار والرأسمالية»، «فكر»، حزيران 1953).

كينز (1883-1946) عالم اقتصاد إنكليزي كتب من أجل أن يحل مشكلة إنكليزية، ولقد كانت إنكلترة في تمام الأزمة حينما نشر في عام 1936 كتابه «نظرية عامة في الاستخدام والفائدة والعملة»، وكان الأمر قبل أي شيء أمر كفاح ضد البطالة.

ما كان كينز مجرد منظر، فكما شار آلان بارير، إنه كتب مؤلفه من أجل أن يبين ضرورة سياسة معينة وكي تسوّغ السياسة التي يفضلها وهي استثارة زيادة الاستخدام عن طريق تزايد الطلب الفعلي، وأوصى كينز بالتالي في:

1- زيادة الكتلة النقدية في التداول (لا تضخم في حال نقص- الاستخدام).

2- سياسة استثمارات واسعة وأعمال كبيرة.

3- عودة إلى الحمائية.

4- إعادة توزيع الدخول: ومنه إلى كينز مناوئ لأصحاب الريع ومؤيد للأُجَرَاء أرباب الأجور وأصحاب المبادرة الذين يوظفون الاستثمارات.

إذاً تفترض مسبقاً السياسة الاقتصادية عند كينز اختياراً أساسياً، ولكنه يحرص على الحفاظ على الملكية الخاصة؛ ولم يفكر في التوجه (الاقتصادي) ولا في التخطيط المنظم ولا في إصلاحات البنية، فهو قد ظل

ليبرالياً (راجع «محاضرته هل أنا ليبرالي؟ am I a liberal في كامبردج في عام 1925)، إلا أنه يشير إشارة واضحة إلى أن ليبرالية القرن التاسع عشر في نظره ليست مقبولة في العالم المعاصر، ويرفض أن يحتوي في الإحراجات الثنائية الزائفة من مثل فرد -دولة أو اشتراكية- رأسمالية، ويجهد لتحديد وسائل تحقيق سياسة «استقرار اجتماعي وعدالة اجتماعية».

ب- المرجع الأمريكي

لقد استخدمت الإحالة إلى «التجربة الأمريكية» استخداماً واسعاً في السنوات التي سبقت حرب 1939 قام بها أناس مناوئون لأية مغامرة ثورية إنما راغبون في إصلاح الليبرالية في منحى السلطة.

هكذا انتشر في فرنسا نحو أعوام 1925-1930 في بعض أوساط المثقفين ورجال الأعمال إعجاب بالحضارة الأمريكية مضى أحياناً جنباً إلى جنب مع مدح إيطاليا الفاشية، مؤدّاه: الثقة بالحداثة، والعملية، وعقلانية المناهج، والتنظيم، والفاعلية، وهي مزيج من هانري فورد و موسوليني أنضاف له فيما بعد بقليل (إنما لدى البعض فحسب) مدح روزفلت و «هيئة خبرائه».

ولم يكن روزفلت، الذي تولى الرئاسة عام 1933، بالمنظر المذهبي بتاتاً ولا يبدو أن يكون قد أثر فيه فكر كينز سوى تأثير يمكن إهماله، فلقد وضع روزفلت، هذا المناوئ للاحتكارات إنما المتعلق بالملكية الخاصة والمهتم بالعمل الحكومي، سياسته تحت ضغط الظروف؛ فلقد اهتم قبل كل شيء بحل المشكلات المقلقة التي كانت تطرح على الولايات المتحدة في 1932-1933، وهي: أكثر من عشرة ملايين عاطل عن العمل، وبؤس المزارعين، وإفلاسات مصرفية، وانهيار منشآت عدة، وهبوط التجارة الدولية.

وقلما يهم نسبياً في هذه الظروف:

1- أن يعرف فيما إذا كان روزفلت برنامج ومعارف اقتصادية متينة كما أكد فرانك فريدل ودانيال ر. فوسفيلد أو فيما إذا لم يكن روزفلت سوى «ممارس انتهازي» كما أكد ذلك ريشار هوفستادتر.

2- أن يسهب المرء فيما يكون قد أصبح عليه «البرنامج الجديد» بدون دخول الولايات المتحدة في الحرب، إذ يبدو حقاً أن الدخول في الحرب قد عمل من أجل الاقتصاد الأمريكي ما لم يفلح «البرنامج الجديد» في صنعه مثل: العودة إلى اقتصاد دينامي، والاستخدام الكامل، والتوزيع الأفضل للدخل القومي، وتعزيز السلطة الاتحادية، أما بخصوص تحول اقتصاد الحرب إلى اقتصاد السلم، فلقد تحقق في الإطار الذي وضعه «البرنامج الجديد» وكان الرئيس ترومان مكمِّل «البرنامج الجديد» وموطده.

ويبدو «البرنامج الجديد» في جميع الأحوال، بمثابة نموذج إصلاحية نجحت، وكان تأثير الولايات المتحدة على سبيل المثال ظاهراً للغاية عند رجل كجورج بوريس الذي نشر في عام 1934 كتاب «ثورة روزفلت» والذي نلقاه في حاشية مانديس فرانس.

ج- إصلاح الدولة لدى أندريه تاردييه

إن التأثير الأمريكي ظاهر للغاية أيضاً عند أندرييه تاردييه الذي ظهر كتابه «حواش حول الولايات المتحدة» في عام 1937، ومن المعروف كيف عدل رئيس مجلس الوزراء الأسبق عن الحياة السياسية وكرّس نهاية حياته المهنية في فضح عجز النظام البرلماني وفي المطالبة بإصلاح سلطة الدولة ودون أن يكف عن القول بأنه ليبرالي، ولقد قال: «الحضارة الفرنسية حرية، حرية العيش وحرية الفكر وحرية القول... ذلك هو الأمر الجوهري في التقاليد الفرنسية... وفيما يخصني، لقد اخترت: فلنوطد السلطة في سبيل إنقاذ الحرية والسلم».

ويوصي تاردييه، هذا المناوئ للقومية ـ الاشتراكية وللماركسية مناوأة شديدة، باصطلاحات خمسة بدت له مناسبة لإصلاح سلطة الدولة، وهي: توسيع استعمال حق الحل، وانتزاع مبادرة النفقات من أيدي النواب، وإحداث تصويت للنساء، واللجوء إلى الاستفتاء ومنع الإضراب على الموظفين.

لم تمارس مؤلفات تارديه («تجربة السلطة» 1931؛ و «أمام البلاد» 1932؛ و «ساعة الحسم» 1934، الخ) سوى تأثير محدود في حياته، غير أنها اتخذت بعض الراهنية في أيامنا.

د- التكنوقراطية

يتحدد موقع الإصلاحات التي اقترحها أندريه تارديه في الصعيد السياسي، إلا أن، في الولايات المتحدة بادئ الأمر ثم في أوروبا، قد مالت إلى الانتشار الفكرة القائلة بأن المشكلات الحقيقية ليست على الصعيد السياسي بل على الصعيد التقني، و إنما السلطة الفعلية إنما يمارسها التقنيون: وهذه هي فكرة «التكنوقراطيين» الأساسية.

وكلمة «تكنوقراطية» «Technocratie» كلمة حديثة، مستوردة من الولايات المتحدة، ولم تدرج في قاموس الأكاديمية عام 1935.

ويبدو أن مبدع الكلمة هو وليام هنري سميث الذي عرَّف التكنوقراطية في عام 1921 على النحو التالي :«يمكن أن تعرَّف التكنوقراطية بأنها نظرية في التنظيم الاجتماعي ومذهب في التنظيم القومي للصناعة، وتتضمن إعادة التنظيم العلمي للطاقة والموارد القومية، وتنسيق الديمقراطية الصناعية مع إرادة الشعب».

بيد أن الحركة المعروفة باسم التكنوقراطية لم تظهر في الولايات المتحدة إلا أثناء أزمة 1930-1932: «لقد انتشرت كلمة في الولايات المتحدة ومدن الغرب الكبيرة انتشارا واسعاً، نحو آخر عام 1932 حينما كنا في قعر الأزمة الاقتصادية العالمية، وكان المرء يسأل، هل أنت تكنوقراطي؟ كما فعل لافونتين فيما مضى سائلاً: هل قرأت باروك»؟ (م. بييه، ش. بتلهيم، ج. فوراسييه، ج. فريدمان، ج. غورفيتش، وآخرون، «التصنيع والتكنوقراطية»، 1949، وفيه مقال ج. فريدمان، «التكنوقراطيين والحضارة التقنية»، ص 50).

«وكانت تكمن فكرة التكنوقراطيين الكبيرة، الذين هم حول هوارد سكوت[1]، في استخدام العلوم الفيزيائية استخداماً مباشراً من أجل حل المشكلات الاجتماعية... فلقد اعتقد التكنوقراطيون، عندما قارنوا التقدم التقني الهائل بالفوضى الاقتصادية الصارخة في الإنتاج والتوزيع، بأنهم يزيلون هذه الفوضى باستخدام نجاحات التقدم التقني استخداماً مباشراً، وما يجعل منهم تكنوقراطيين إنما هي بالضبط هذه المحاكة المجردة من أي إصلاح عقلاني للمؤسسات والبنيات» (ج فريدمان، المرجع المذكور).

«المديرون» حسب برنهام

لقد ساهم كتاب جيمس برنهام، «الثورة الإدارية» الذي نشر في الولايات المتحدة في ربيع 1940 وترجم إلى الفرنسية في عام 1947 (مع مقدمة من ليون بلوم) أكثر ما ساهم في نشر الإطروحات التكنوقراطية[2].

وتوكيدات برنهام الرئيسة هي التالية:

أ- الرأسمالية مدعوة إلى الزوال.

ب- الاشتراكية عاجزة عن أن تخلفها.

ج- الرأسمالية والاشتراكية إنما تتطوران بالطريقة نفسها، وتحدث جميع البلدان، أياً كان نظامها السياسي، ما دعاه برنهام بـ«الثورة الإدارية»، ومؤداها: إن السلطة و (الثورة) يعودان أكثر فأكثر إلى التقنيين المسؤولين عن الاقتصاد.

ويتجلى هذا التطور حسب رأي برنهام ـ وها هنا تظهر القضية السياسية بالمعنى الدقيق ـ في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية شأنه شأن الولايات المتحدة، فلقد كتب : «إن 11 إلى 12% من السكان السوفياتيين

---

(1) مؤلف كتاب «مدخل إلى التكنوقراطية»، نيويورك، 1933.

(2) بيد أن هذه الأفكار لم تكن جديدة، فلقد عبر عنها تروتسكي منشق، برونور، (ريزي)، في «التحول البيروقراطي للعالم»، دور النشر الحديثة، 1939.

يصيبهم حالياً 50% من الدخل القومي، والتفاوت أبرز في الولايات المتحدة الأمريكية إذ يحصل 10% من السكان على 35% من الدخل على وجه التقريب».

ولكن «من هم المديرون»؟ لا يأتي برنهام بجواب محدد تماماً على هذه المسألة المطروحة في فصل من كتابه «عصر المنظّمين» (من ص48 إلى 102)، ويذكر برنهام بين «المديرين» «managers» (وهي كلمة ترجمت إلى الفرنسية بكلمة «منظمين» «organisateurs» ترجمة في غير محلها) الفئات التالية: «مدير الإنتاج، ومراقبو المالية، والمهندسون الإداريون، والمراقبون التقنيون، وأعضاء مجالس الإدارة والمفوضون، ورؤساء المكاتب» ويبدو أن برنهام، بخلاف سان سيمون، يعدّ أن المدير ينتمي إلى النخبة الإدارية، فهو يقول «إن مقر السيادة، في المجتمع الإداري، إنما يوجد في المكاتب الإدارية»، فتصور النخبة الإدارية عند برنهام أوسع إذاً من التصور السانسيموني لها ومن تصور هوارد سكوت الذي يكون التكنوقراطيون الحقيقيون في نظره هم الفيزيائيون ـ الكيميائيون، أي الأناس الذي يتحكمون بمختلف مصادر الطاقة المطبقة على الإنتاج، إن تكنوقراطيي برنهام هم الأناس الذين يمسكون بدفة القيادة، ولكن أية قيادة؟ يبدو أن برنهام يعتقد بأن طبقة أساسية اجتماعياً تغدوا آلياً طبقة قائدة سياسيّاً، فهو يقلب ضد الماركسية الصحيحة نوعاً من النزعة الاقتصادية الأولية مختلف للغاية عن الماركسية الصحيحة، وهكذا ينتقل عمله على نحو طبيعي من الاقتصاد إلى السياسة، ومن لا سياسة ظاهرية إلى معاداة للشيوعية عنيفة تشهد بها كتبه الأخيرة.

التكنوقراطية والحكومة الجماعية

يطيب لبعض التكنوقَراطيين، المقتنعين بأن التقني أهم من السياسة، أن الديمقراطيات الليبرالية والأنظمة الفاشية أو الاشتراكية يختلف بعضها عن بعض من الناحية السياسية، إلا أن هذه التعارضات الظاهرية لا تحسن إخفاء

المشابهات الأساسية؛ فالسلطة الحقيقة تمارسها في كل مكان أقلية من «المديرين» تتماثل مشكلاتهم ونماذج عملهم، ووجدوا كي يتفقوا (في حين وجد السياسيون لكي يتناحروا)، وتنجم عن ذلك أحلام في الحكومة الجماعية synarchie لدى بعض التكنوقراطيين.

التكنوقراطية والديمقراطية

مما يطابق جوهر التكنوقراطية أن تظل إيديولوجياً لـ «قلة سعيدة»، ومع ذلك شهدت فرنسا، خلال هذه السنوات الأخيرة، محاولة لتعميم بعض جوانب المثل الأعلى التكنوقراطي ولإدماجها في ديمقراطية صحيحة، وتقع ما دعيت بالمانديسية (حركة مانديس فرانس)

في نقطة تلاقي بين النزاعات التالية:

1- الراديكالية السياسية.

2- تقاليد تكنوقراطية معينة، عززها الشعور بالعجز الذي قدمته حكومات الجمهورية الرابعة.

3- ليبرالية السلطة والتخطيط التي كانت موضوع كره خاص كلياً قام به أنصار الاتباعية الليبرالية القومية.

3- السلفية الجديدة والمحافظة الجديدة

أي سبيل بقي للناس الذين يرفضون الاشتراكية والرأسمالية والمغامرة الفاشية على حد سواء، أمام جذب الفاشية وأمام إصابة النزعة المحافظة الليبرالية بالتضخم؟ هل تسقط السلفية بالضرورة إما في المحافظة وإما في الفاشية؟

لقد نوقشت المسألة في فرنسا نقاشاً حاداً في فرنسا خلال العشر سنوات التي سبقت الحرب 1939، إذ حافظت مدرسة العمل الفرنسي على رفضها

العنيد للديمقراطية الليبرالية وظلت وفية كلياً لمبادئ موراس[1] إلا أن إدانة العمل الفرنسي في عام 1926، وأزمة 1929، وصعود النزعات الفاشية قد غيرت معطيات المشكلة المعروضة في الـ «تحقيق في الملكية»، فقام، ابتداء من عام 1930، شباب انفصلوا عن «العمل» الفرنسي وآخرون ما أغرتهم الموراسية البتة ووحدوا ازدراءهم لـ «النظام القائم»، وأرادوا أن يرسوا، عن طريق التمسك بتجاوز التعارضات التقليدية، قواعد من نوع «اليمين الجديد»، الاجتماعي والثوري، وهكذا أصبح للسلفيين، شأن الأحرار، عصريوهم ومتزمتوهم.

أ- السلفية الجديدة الفرنسية في السنوات 1930

لم يولد ذلك التخمر الفكري في السنوات 1930 أي تشكيل سياسي هام حقا، إلا أنه لا بد من الإشارة إليه إشارة موجزة (إن لم يكن في سبيل الإشارة إلى الفائدة التي قد تقدمها دراسة معمقة لفترة غالباً ما أهملها المؤرخون الفرنسيون إهمالاً كبيراً)[2].

ولم تكن الجهود لتأسيس سلفية جديدة خلواً من الصلات بالمحاولات التي ظهرت في الحقبة ذاتها من أجل تحديث الليبرالية، فغالباً ما تواكبت السلفية الجديدة والتكنوقراطية، إذ يميز ذلك بهذا الصدد أشد تمييز موقف خريجي المدرسة المتعددة التقنيات (البوليتكنيك) الذين كانوا يحركون مجموعة الأزمة س، وتوطدت صلات مفردة في الظاهر ما بين رجال جاؤوا من آفاق سياسية مختلفة أشد الاختلاف واختاروا في عام 1940 طرقاً متعارضة، فلقد شجع جو الحقبة على حالات التقارب وعلى المحاولات في سبيل تجاوز الأطر المسبقة.

---

(1) راجع ما تقدم..

(2) ج. توشار، «فكر الثلاثينات. النزعات السياسية في الحياة الفرنسية منذ عام 1789»، هاشيت 1960، 144ص.

ولا نحسن فهم مجلة «فكر» التي تأسست عـام 1932 و «الاشـتراكية ـ الجديدة» و«الجمهورية» هذا إذا ضربنا صفحاً عن جميع تلـك المجتمعـات العابرة ذات العناصر المحدودة والمطامح الواسعة التي حلمت بإقامـة «نظـام جديد» وتأسيس «حركة قومية ثورية».

ولا بد أن نذكر، من بين المنشورات المميزة لهذه الحقبة «الدفاتر» التي أسسها جان- بيير ماكسانس في عـام 1928 و «الـرد» الـتي أسـسها جـان دو فابريغ في عام 1930، وعلى الأخص «النظام الجديد» التي تأسـست في أيـار 1933 والتي كان يحركهـا روبـير آرون وآرنـود دانييـه، وتغـيرت النـبرة بعـد السادس من شباط عام 1934 الذي يحدد انقطاعاً وأصبحت المساجلات أشد عنفاً وتصلبت المواقف السياسية، وظهـر «الإنـسان الحقيقـي» بقلـم دوفـان مونييه، و «الإنسان الجديد» بقلم رو دييتي، و «نضال الشباب» بقلم برتراند دو جوفنيل، و «الكفاح» بقلم تييري مولنييه وجان دو فابريغ، و «المتمرد»، وإلخ، أما الكتب التي تدل أفضل دلالة على روح هذه النشرات فهي: «تاريخ السنوات العشرة» لـ ج. ب. ماكسانس (1939)، و «الثورة اللازمة» لـ روبـير آرون وآرنود دانييه (1933)، و «ما بعد القومية» لـ تـييري مولنييـه (1938)، وتجدر مقارنة ذلك بـ «ما قبل الحرب عندنا» لـ بـرازيلّلآك والنـشرة اليتيميـة بعنوان «مونييه وجيلة» التي تبرز بوضوح ما كان يقرّب مونييه من دانديه ومـا كان يباعد بينهما.

ولكل مجلة من هذه المجلات لونهـا الخـاص بهـا، بيـد أن محرريهـا غالباً ما كـانوا هـم ذاتهـم ؛ ومـن المـستطاع أن نـستخلص بعـض الـسمات المسيطرة على أي حال، إن لم تكن المشتركة:

1- الولع بالخطط، وشهراها «خطة 9 تموز» بمقدمة من جول رومان، وهاكم عناوين الفصول الرئيسة لوثيقة تقـدم نفـسها نوعـاً مـا بمثابـة برنـامج حكومة وتبحث، بوصفها كذلك، عن انضواء الحـد الأقـصى مـن الأنـصار: إرادة تأليف، إيمان بالخدمة، نقد الحريات الـصورية، تراتـب الأشـخاص،

تعزيز السلطة التنفيذية، تنظيم المناطق، تقارب فرنسي ألماني، سياسة أوربية لإفريقيا، نظام حرفي مضاد للرأسمالية، تخفيض قيمة العملة، وتتمثل الأهمية الرئيسة لـ «خطة 9 تموز» (1934)، التي تصدر عن نزعة إصلاحية معتدلة، في أنها تبرز التلاقي بين التيار الليبرالي ـ الجديد، فمن العسير للغاية أن نميز في هذه الحقبة بين الاتجاهين

2- الاهتمام بتأسيس أناسية جديدة، و «نظام جديد»، فمؤسس «الدفاتر» جان بيير ماكسانس، الذي ينفر من الحضارة على طريقة فورد ومن الحضارة على طريقة ستالين على حد سواء، يتمسك بتحديد «الضرورة الثورية لأناسية مسيحية، يعني أناسية تنجو في منابعها من المثالية البورجوازية القديمة كما تتخلص كذلك من المادية المعاصرة»، كما يعلن محررو الـ «بيان في سبيل نظام جديد»أنهم: «سلفيُّون إنما غير محافظين، وواقعيون إنما غير انتهازيين، وثوريون إنما غير متمردين، لا أنصار حرب ولا أنصار سلام، ووطنيون لكن غير قوميين، واشتراكيين إنما ليسوا بماديين، وشخصانيون إنما ليسوا بفوضويين، وأناسيون لكن لا دعاة إحسان».

3- الإرادة في تجاوز التعارض يسار- يمين، ورفض الاستسلام للألاعيب البرلمانية، فلقد كتب روبير آرون وارنود داندييه في مقدمة «الثورة اللازمة» (1939)، قائلين: «لسنا من اليمين ولا من اليسار، ولكن لا بد من تحديد موقعنا باللغة البرلمانية قطعاً، نكرر إننا نقع في منتصف الطريق بين اليمين المتطرف واليسار المتطرف خلف الرئيس، وهو يدير الظهر للجمعية».

4- الإرادة الثورية، والاهتمام بالتوفيق بين القومية والثورية، فلقد توخّى المنظّرون المذهبيون لـ «النظام الجديد» تحديد خطوة القوة لـ «ثورة فرنسية جديدة»، وكتب روبير آرون وارنود داندييه في «الثورة اللازمة» (وهو كتاب بعنوان ذي دلالة مميزة)، قائلين «لا بد» عندما لم يعد يوجد النظام في النظام، من أن يكون في الثورة؛ والثورة الوحيدة التي نقصد إنما هي ثورة النظام».

ونشرت «الثورة الفرنسية الجديدة» في نيسان 1933، عدداً خاصاً عن الشباب، وكتب دانيال- روب في هذا العدد، مايلي: «تكمن السمة الأولى في هذه الجماعات في كونها ثورية... وموقفها موقف رفض كلي للرأسمالية والستالينية على حد سواء، ولا يقيمون، بين القوتين اللتين تتجابهان في أيامنا، أي فرق أساسي».

ولقد تمسك تييري مولنييه، في كتابه المعنون «ما بعد القومية» (1938)، الذي استوحى عنوانه على نحو بارز من كتاب هانري دومان «ما بعد الماركسية»، تمسّك بتحديد قومية ثورية على وجه أصيل، وكتب : «إن كلمتي «قومي» و «ثوري» نفسيهما قد لطختهما بالعار إلى حد بعيد الدجليّة والرداءة واللفظية، ولم تعودا تستقبلان في فرنسا إلا بلا مبالاة تكاد تماثل القرف، وتكمن المشكلة في أيامنا في تجاوز تلك الأساطير السياسية المبنية على التناقضات الاقتصادية لمجتمع منقسم، وفي تحرير القومية م طابعها «البرجوازي» والثورة من وسمها «البروليتاري»، وفي استمالة الأمة كلياً وعضوياً وكلياً إلى الثورة فالأمة وحدها تستطيع أن تصنعها وترغيب الثورة بالأمة فالثورة وحدها تستطيع أن تنفذها».

5- وأخيراً، طائفية حرفية.. جديدة ملتبسة للغاية على أي حال، ذلك أن هناك ثلاثة أشكال متميزة للحرفية في السنوات التي سبقت عام 1939.

أ- الحرفيّة على الخط الموراسي القويم التي تظهر في اتحاد الطوائف الحرفي الفرنسية.

ب- الحرفيّة على النموذج الموسوليني التي تتجلى على الأخص في «الإنسان الحقيقي» وفي «الإنسان الجديد»، ففي مجلة «الإنسان الحقيقي» يدينون «الإنسان المجرد»، ويذكرون باستمرار رعاية جورج سوريل، ويمجّدون الحرفة والكومونة والمنطقة في عبارات تنبئ بـ «الثورة القومية»، أما في مجلة «الإنسان الجديد» لجورج روديتي، والتي نشرت في آب 1935 عدداً خاصاً حول الحرفية، فهي تحاول التوفيق بين الاشتراكية والفاشية.

ج- حرفيّة مجلة «العدالة الاجتماعية» لـ أندريه فوازان وهي تتعارض مع النزعة الحرفية الموراسية وتحاول دمج النقابات في التنظيم الحرفي، وينتسب محررو «العدالة الاجتماعية» القدماء في يومنا هذا إلى حركة «اتحادfédération».

ولم تشجع الفكرة القائلة بأن الأزمة الديمقراطية السياسية غير أهل لحل الأزمات الاقتصادية وتنظيم الإنتاج تنظيماً عقلانياً لم تشجع على ازدهار الحرفية- الجديدة فحسب بل على تفتح نوع من النقابية- الجديدة الرامية إلى حمل النقابات المهنية على تأمين البديل لدولة عاجزة.

ولقد جاهد ماكسيم لوروا، في «التقنيات الجديدة للنقابية» (1921)، أن يبيّن بأن التنظيم السياسي مجرد نتيجة لازمة للتنظيم الاقتصادي، إذ لا بدّ من «إقامة المدينة النقابية على أطلال الدولة الحديثة»، وظهر تصور مماثل في كتاب النقابي شارل ألبير «الدولة الحديثة» (1929).

ولقد عرفت هذه النقابية ـ الجديدة، التي يعسر التمييز بينها وبين الحرفية الجديدة، نوعاً من الرواج ما بين الحربين الأخيرتين، بيد أنه يبدو من المبالغ فيه شيئاً ما أن نؤكد مثل جاك دروز بأن «ظهور النقابية قد كان بلا شك الحدث الكبير في تاريخ الفكر السياسي الفرنسي في القرن العشرين»، قد نكون بالأحرى ميالين لأن نستخلص بأن النقابات الفرنسية لم تتوصل إلى وضع مذهب خاص بها ولا إلى بعث الحماسة التي كان بمستطاعها أن تحيي مذهباً ولو مجملاً، ويبدو لنا هذا التقصير أنه ينيخ بكلكله على الحياة السياسية الفرنسية.

ولم يكن لجميع هذه المجموعات سوى تأثير سريع الزوال بلا شك، إلا انه لا غنى عن معرفتها كي نقوِّم كما ينبغي الأفكار السياسية لفيشي وديغولية الحرب التي تقتبس، كما بي نذلك نيكولا فال في إطروحة دافع عنها في هارفارد ولا تزال غير مطبوعة، تقتبس سمات عديدة من إصلاحية الفترة السابقة.

ب- نحو نزعة محافظة ـ جديدة ليبرالية؟

تجدد اهتمام ملحوظ بالنزعة المحافظة (المحافظية) منذ نهاية الحرب الأخيرة في البلدان الأنكلوساكسونية ولا سيما في الولايات المتحدة (راجع أعمال روسل كيرك حول «الفكر المحافظ» وكتاب كلينتون روسيتر في النزعة المحافظة في أمريكا، الخ)، وتصدر هذه الأعمال عن محاولة لإحياء النزعة المحافظة ومعارضة فكر الرجعية بنزعة محافظة بناءة وليبرالية على نحو أصيل.

وظلت تستخدم كلمة محافظ، في فرنسا في معنى ذمّي بوجه عام، بيد أن هناك استثناءات: إذ قام ريمون آرون عام 1958 في جريدة «لوموند» بانتقاد مشروع دستوري وصفه بـ «الرجعي» (بالمعنى الاشتقاقي للكلمة) وأعطى مقاله العنوان المميز «أقوال محافظ»، فتحدث البعض عن «ديزرائيلية فرنسية» لنعت عمل يعسر رده إلى صيغة محددة ويصدر عن نزعات مختلفة (ولا شك أن تأثير ماكس فيبر أعمقها)، ويكفي أن نشير هنا- ذلك أن نتاج ريمون آرون يستدعي تحليلاً أوسع- إلى مايلي:

1- إن هذه «النزعة المحافظة- الجديدة»، إن كانت هناك من نزعة محافظة ـ جديدة، إنما تأخذ موقعاً بعيداً للغاية عن «السلفية- الجديدة» للسنوات 1930، فالمسألة في الواقع مسألة عالمين فكريين مختلفين تمام الاختلاف: فلقد كانت المساجلات بين ريمون آرون وتييري مولنييه بخصوص الجزائر ذات دلالة مميزة جداً في هذا الصدد.

2- إن الأمر أمر نتاج متوحد يبدو أحياناً أقرب إلى خصومة المزعومين من قرائه المعتادين.

4- المسيحية والديموقراطية

لقد تم اجتياز طريق طويلة في وقت قصير منذ الحقبة التي أثارت فيها بيانات ليون الثالث عشر في سبيل الالتقاء ردود فعل ساخطة لدى الرأي الكاثوليكي الفرنسي، ويعدّ تشكُّل الأحزاب الديمقراطية- المسيحية في بلدان أوربية عديدة ونجاحها حقائق يجب ألا تغمض أهميتها، غير أن قوة الأحزاب الديمقراطية ـ المسيحية الانتخابية أوضح من أصالة مذهبها؛ فمن البيّن، إذا ما اقتصرنا على فرنسا، أن نعاين بأن المفكرين الكاثوليكيين الذين تمتعا بأقوى تأثير، ماريتان ومونييه، قد ابتعدا ـ والثاني على الأخص ـ عن الديمقراطية المسيحية، فخلاصة الأمر تكمن في معرفة ما إذا كان نجاح الديمقراطية المسيحية شيئاً آخر غير مجرد انضواء المسيحيين إلى ممارسة الديمقراطية، وفيما إذا كان يقابل تصوراً مسيحياً خاصاً للسياسة.

أ- الديمقراطية المسيحية

ارتضت أغلبية الكاثوليك الأوربيين، بعد حرب 1918، بالديمقراطية البرلمانية، وكان دون ستورزو don sturzo، الذي أسس في عام 1918 الحزب الشعبي الإيطالي، منظر الديمقراطية المسيحية الرئيس، ولقد ناصر، بوصفه إصلاحيّاً وميّالاً للامركزية ومناوئاً لتجاوزات الدولة، التمثيل النسبي، وكان احترام التعددية في جميع صورها السمة البارزة في مذهبه، والأمر معاً أمر «تعدّدية أفقية» (تكتلات، أسرة، مهنة، جماعات محلية وإقليمية، حركات شبيهة، معارضة الاحتكار والتمركز) و «تعددية عامودية» (اهتمام بالتسامح واحترام مختلف الاتجاهات)، وهكذا تظهر الديمقراطية المسيحية محافظة أكثر منها سلفية.

- وعدّ الحزب الشعبي الإيطالي، في عام 1919، 100 ناخباً منتخباً، إلا أن التدهور بدأ منذ عام 1922؛ فلم يتمكن الحزب من معارضة مجيء الفاشية واضطر دون ستورزو إلى الهجرة في عام 1924.

ولقد استوحى «الديمقراطيون الشعبيون» الفرنسيون من أفكار دون ستورزو، هؤلاء الذين تأسست مجموعتهم البرلمانية في عام 1924 والذين عرض مارسيل بريلو وريمون لورانت مذهبهم في عام 1928 في مؤلفهما «الكتاب السياسي الوجيز»، الذي ألحّا فيه على تمثيل المصالح العائلية والاقتصادية والاجتماعية، إلا أن الحزب الديمقراطي الشعبي لم يتوصل إلا إلى اجتذاب عدد صغير من النواب، الذين اختلط عملهم أكثر فأكثر بعمل النواب المعتدلين، ولقد مثل شامبيتييه دور ريب الديمقراطيين الشعبيين في وزارتي تارديو، ولافال، غير أنهم رفضوا الانضمام إلى «الجبهة الشعبية»، بخلاف «الجمهورية الفتاة» لمارك سانييه، التي حظيت بخمسة نواب منتخبين في عام 1936.

بيد أنه وإن لم تؤدِّ الديمقراطية المسيحية إلا إلى نتائج متواضعة على الصعيد السياسي، فإن «الاتحاد الفرنسي للشغيلة المسيحيين» c.f.t.c سرعان ما انتشر وعدّ 500000 منتسباً في عام 1939، ومن جهة أخرى نجحت «الفجر» التي تأسست في عام 1932 على يد فرانسيسك غاي، باكتساب جمهور بفضل مقالات جورج بيدو حول السياسة الخارجية على وجه الخصوص.

ويعرف الناس النجاحات التي فازت بها الديمقراطية المسيحية بعد الحرب العالمية الثانية في ألمانيا وإيطاليا وفرنسا وبلجيكا، ويعرفون كذلك أية مشكلات طرحتها عليها ممارسة البرلمانية وتجربة السلطة وفي حين استمر البعض يعتقد بأن الديموقراطية المسيحية أمل المسيحيين، دانها آخرون ـ شأن برنانوس أو مورياك ـ باسم المسيحية ذاتها: فالديمقراطية المسيحية، بعد أن اتهمت بالترصد والانتهازية والخيانة قد لا تكون شيئاً آخر سوى راديكالية- اشتراكية مخصصة للمسيحيين...

ب- عمل ماريتان

لا يجوز أن نخلط بين مؤلف «المسيحية والديموقراطية»، القادم من «العمل الفرنسي»، وبين ممارسي الديمقراطية المسيحية.

1- الخير مشترك ـ يؤكد ماريتانMaritain، الذي يستوحي من أرسطو وسان توما، أن الدولة ليس لها من غاية أخرى، سوى تأمين «الخير المشترك» وأن هذا الخير المشترك لا يختلط مع خيرات الأفراد، وهو يأخذ من جديد المسلمة القائلة بـ «أن الخير المشترك أسمى ألوهية من خير الجزء» -وهذا يعني أن خير «المدينة ـ الدولة» الزمني يعلو على خير المواطن الزمني، إنما لا يعلو على الخير ما فوق ـ الزمني للشخص الإنساني، «إن نزعة الشخص الإنساني إلى خيرات سمو على الخير المشترك السياسي إنما تتجسد في جوهر الخير المشترك السياسي».

2- أولية الروحانية- ويؤكد ماريتان إذن «أولية الروحاني» (عنوان كتاب من كتبه نشر في عام 1927) ويتمسك بتحديد سياسة مسيحية من حيث الجوهر والأساس، وهو يعرض، في آخر كتاب «الإنسانية الكاملة» (1936)، وأن الصعيد الزمني والصعيد الروحاني يتميزان تميزاً واضحاً إلا أنهما لا يمكن أن ينفصلا، ويقول : إن أغفل المرء المسيحية وترك الله والمسيح جانباً عندما يعمل في شؤون هذا العالم، إنما يعني أنه قطع نفسه إلى نصفين، فالمسيحي يعمل إذاً من حيث أنه مسيحي على الصعيد الروحاني، وكمسيحي على الصعيد الزمني، ويقول : «لا يهب المسيحي نفسه للعالم، بل يجب أن يذهب إلى العالم، ويجب أن يتحدث على العالم، ويجب أن يكون في العالم وفي أعمق ما في العالم، ولا أقتصر على القول في سبيل أن يعترف بالله وبالحياة الأبدية، بل أقول من أجل أن يقوم أيضاً كمسيحي بمهنته كإنسان في العالم، وأن يعمل على تقديم الحياة الزمنية للعالم نحو آفاق الله».

3- المسيحي داخل العالم ـ يعتقد ماريتان إذن بأنه لا يمكن أن يكون المسيحي عديم اكتراث بالعالم ويدين بقوة «المذهب التقليدي» والليبرالية البورجوازية التي «تخلط كرامة الشخص الحقيقية بالألوهية الوهمية لفرد مجرد يكفي نفسه بنفسه»، ويدعو «فلسفة مسيحية الفلسفة التي تعمل، على الصعيد الزمني وبدون خلفية تبشير ديني... في سبيل تجديد بنيات المجتمع» وهذه الفلسفة في نظره «تقتضي، لأنها تنتقد مبادئ أعمق، ثورة أشد عمقاً من جميع ما يدعوه الأدب الثوري بهذه التسمية».

4- «الأناسية المتكاملة» ـ يعدّ ماريتان أنه ينبغي التمييز بين الدولة والهيئة السياسية تمييزاً واضحاً، فليست الدولة سوى «أداة في خدمة الإنسان» واجبها العدالة الاجتماعية وكذلك يتمسك مارتان في كتابه «الإنسان والدولة» بتنفيذ تصور خاطئ للسيادة؛ إذ لا يؤلف مفهوم السيادة إلا أمراً واحداً من مفهوم السلطة المطلقة، فالله وحده صاحب السيادة، لا الشعب ولا الدولة.

5- المسيحية والديمقراطية ـ إن الديمقراطية في نظر ماريتان إذاً شيء آخر غير التطبيق الصحيح لبضع قواعد دستورية أو الألاعيب البرلمانية، فالديمقراطية في رأيه جماعية من حيث الجوهر، وأساسها احترام الشخص الإنساني في كل إنسان، والديمقراطية بالتالي تقتضي على الدوام أن نقوم بتحقيقها، ولقد كتب ماريتان في بداية «المسيحية والديموقراطية»: «تكمن مأساة النظم الديمقراطية الحديثة في أنها لم تفلح بعد من تحقيق الديموقراطية»، فالديموقراطية بالمعنى الكامل للكلمة، تعبير عن الدين المسيحي: «فلقد انبثق المد الديموقراطي في التاريخ الإنساني بوصفه تجلياً زمنياً للوحي الإنجيلي» وكانت بالتالي الكلمات الأخيرة في كتاب «المسيحية والديموقراطية» دعوة إلى «إنسانية بطولية» فلم يكن ماريتان البته نصيراً للديموقراطية المسيحية بالمعنى البرلماني للكلمة، بل يتخذ نتاجه، المتطلب والعسير الذي يغوص في التقاليد الوسطية، موقعاً على صعيد آخر ـ وهو

الصعيد الذي اعتزم إيمانويل مونييه Emmanuel Mounier أن يحدد موقعه فيه عندما أسس مجلة «فكر» في عام 1932.

ج- رسالة مونييه

1- إن السبب الرئيس الذي دفع مونييه (1905- 1950) إلى تأسيس مجلة «فكر» كما كان لا بد له أن يشرحه هو ذاته بعد بضع سنوات، إنما يكمن بلا شك في «الألم المتزايد حدة لرؤية مسيحيتنا تتضامن مع... «الفوضى القائمة» والعزم على القطيعة»، فلقد بدت في نظر مونييه المهمة الأشد إلحاحاً في القيام بـ «فصل الروحاني عن الرجعي»، فالمسألة إذن كما قال في العدد السادس من «فكر» مسألة توكيد «القطيعة بين النظام المسيحي والفوضى القائمة».

وما فتئ مونييه يكرر أنه لا توجد سياسة مسيحية واحدة وعارض أي شكل من أشكال الحزب الطائفي، ونادى باستقلال كلّي عن التكتلات السياسية وانتقد «الحركة الجمهورية الشعبية» M.R.P كما انتقد الديمقراطيين الشعبيين الذين نعتهم بـ «جمهوريي ما قبل الحرب» (رسالة مفتوحة إلى بول أركامبول منشورة في «الفجر» شباط 1934).

2- إن مناوأة مونييه للرأسمالية مناوأة أساسية، إلا أنه يدين في الأصل دنيا المال لأسباب اقتصادية أقل مما يدينها لأسباب أخلاقية وروحية (راجع العدد حول المال في تشرين الأول 1933) و تتحدر مناوأة مونييه للرأسمالية من ينبغي أكثر مما تصدر عن ماركس، فهو يقول : «إن إنجيلي إنجيل الفقراء».

3- إن مونييه شديد المعاداة للفردية الليبرالية والديموقراطية البورجوازية، فهو ينتقد في كتابه «بحث وجيز في خرافية اليسار» راديكالية آلان ببراعة فائقة، فهي «مذهب فلاح شكّاك» ينصب من اضطهاد المضطهد مثلاً أعلى (الناخبون يراقبون النائب والنائب يراقب الوزير) ويقيم مونييه تعارضاً بين الشخص والفرد، كما يعارض الدولة بالمجتمع المشترك، وهو يدين بوصفه مناوئاً للرأسمالية واليعقوبية «ديموقراطية داؤها المال واشتراكية داؤها الدولة».

4- وإن مونييه يدعو بالتالي إلى ثورة : «فالثورة مطلبنا الروحي العميق» ويجب أن تكون هذه الثورة ثورة روحية وثورة بنيات في آن واحد؛ فالثورة التي لا يرافقها تحوّل تموت موتاً، وحدد إذن مونييه لنفسه الأهداف التالية: «إلغاء الشرط البروليتاري، وإحلال اقتصاد منظم حول إمكانيات الشخص الكلية محلّ الاقتصاد الفوضوي المبني على الربح، وجعل قطاعات الإنتاج التي تغطي الضياع الاقتصادي ملكاً جماعياً لا ملكاً للدولة، الخ».

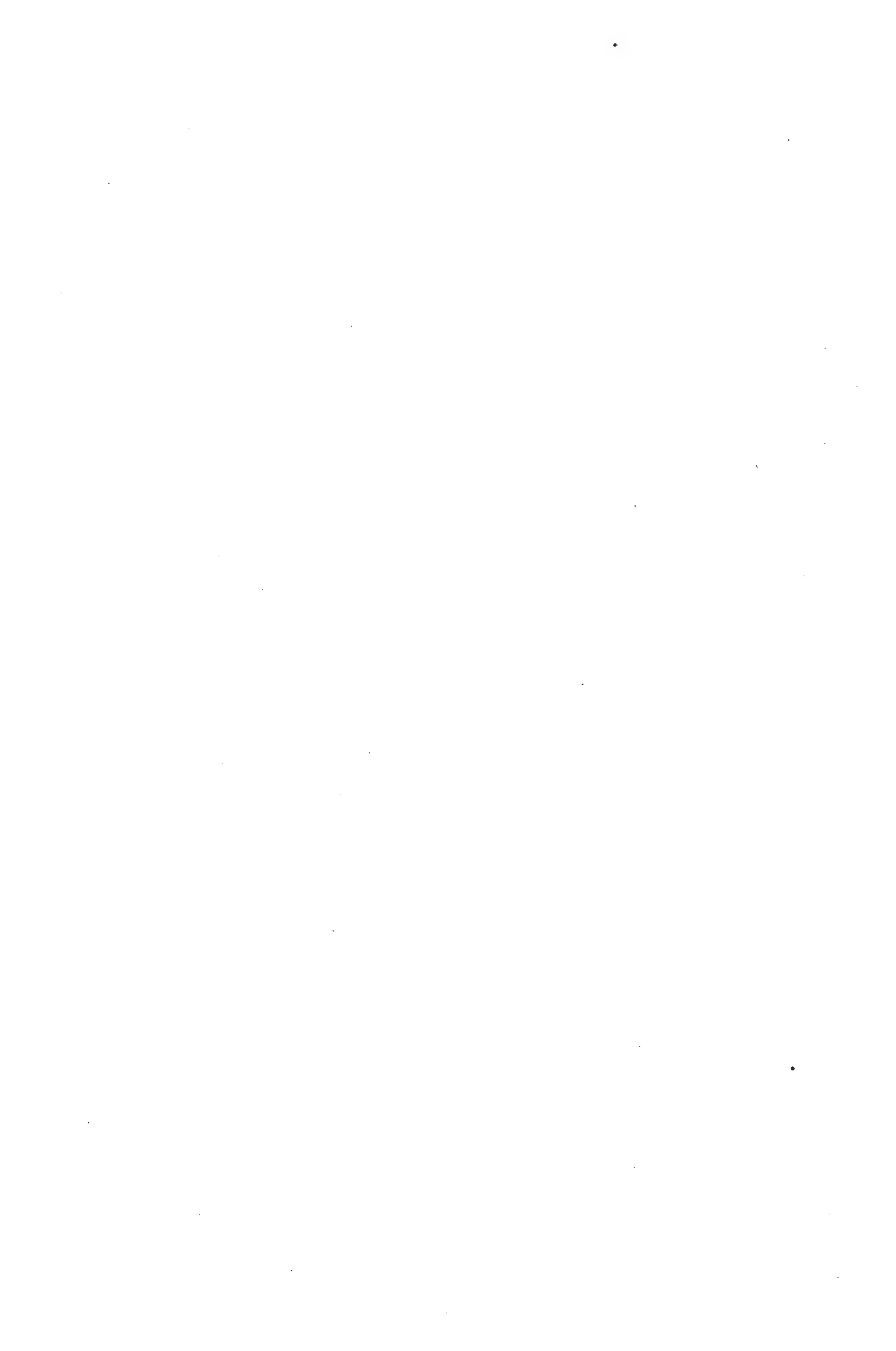
5- وينبغي أن نشير إلى واقعتين على الأخص في مجال السياسة الخارجية:

أ- من جهة معارضة مجلة «فكر» لحركة فرانكو والأهمية التي ارتدتها حرب اسبانيا، إن مونييه متضامن من هذه الناحية تضامناً كلياً مع برنانوس Bernanos الذي كتب «المقابر الكبرى في ضوء القمر» الأمر الذي لم يحل دون برنانوس والتحدث فيما بعد عن «العلماء الكسالى الصغار في مجلة «فكر».

ب- ومن جهة أخرى معارضة مونييه لسياسة ميونخ.

ويتيح الكتاب اليتيم «مونييه وجيله» أن نقيس التأثير الذي مارسه مؤسس مجلة «فكر»، إنه تأثير محدود بلا شك ولكنه عميق قامت سنوات الحرب بتعزيزه- وقد تكون تلك حالة فريدة.

* * *



خاتمة

قومية جديدة؟

لم تولد الحرب ولا المقاومة مذهباً سياسياً جديداً حقاً.

ولا يمكن التحدث عن مذهب لفيشي، ذلك أنه ينبغي التميز مثلما فعل أندريه سيغفريد André Siegfried، بين فيشي بيتان و فيشي لافال، إذ تظهر فيشي بيتان بمثابة مزيج غريب من الأساليب: المحافظة، الإكليروسية، الأخلاقية، العسكرية، الفلكلورية، «أسلوب جوقة المحاربين»، «أسلوب الكشّاف»، «أسلوب ضابط البحرية» أسلوب الإقطاع الريفي» أسلوب غوستاف تيبون، أسلوب الروابط المناوئة للبرلمانية، والخ، ولا بد من مجلّد من أجل دراسة إيديولوجيا «الثورة القومية» ولا يتضمن «تاريخ فيشي» لـ روبير آرون سوى إشارات مقتضبة للغاية بهذا الصدد.

أما أفكار المقاومة السياسية، فإنها هي أيضاً متعددة العناصر للغاية (راجع أطروحة هنري ميشال)، ومن المعلوم كيف أنها لم تتوصل إلى أن توحي إلى مؤسسات في مأمن من أي نقد ولا أن تسبغ أسلوباً جديداً على الحياة السياسية بمجرد أن عاد السلام.

وانتهت الحرب بانتهاء النازية والفاشية، ولكن هل يمكن القول إن المكان الحالي قد احتلته إيديولوجيات جديدة تستدعي قوى جديدة؟ من العسير تأكيد ذلك، إذ لم تتوصل الوجودية ولا نزعة الحياد إلى تشكيل قوة سياسية، ولم تخرج الاتحادية البتة من دائرة الاختصاصين المستنيرين، وفي حين كانت تجهد الليبرالية والنزعة المحافظة والاشتراكية ـ الديموقراطية كيما تتجدد، ظهرت فجأة إيديولوجيات قومية من نمط جديد في الظاهر في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية باتساع لا سابقة له.

على أنه يجدر أن نميز بين مختلف أشكال هذه القومية:

1- هناك قومية إصلاحية من نمط كمالي، فلقد أقام مصطفى كمال نظاماً استبدادياً في تركيا؛ ولكنه، وهو الذي تغذى من فولتير ومونتسيكو وروسو، ما فتئ يؤكد عزمه على الإسراع بتطوير تركيا نحو التقدم والديموقراطية، واعتزم حزب الشعب الجمهوري أن يكون قومياً (قومية عرقية واقتصادية وثقافية) وجمهورياً ونصيراً لتدخل الدولة وعلمانياً وشعبياً وثورياً في آن واحد معاً، وتتمثل سمة الكمالية الأرفع ما تكون أصالة في العلمانية، بيد أنه ينبغي الإقرار بأن المبادئ الكمالية بهذا الصدد التي بعثت رد فعل حياً في تركيا ذاتها، لا يبدو أنها قريبة من الانتصار في دائرة البحر المتوسط: «ولو أن التجربة التركية في الفصل الكلي بين الإسلام والدولة قد اعتدل تطبيقها الحالي حيال الإسلام فإنها لا تبدو بعد قابلة للتمثيل بتاتاً بالنسبة للجزء الأعظم من العالم الإسلامي» (بيير روندو) وربما أن إصلاحية بورقيبة أقرب ما تكون إلى الكمالية في الوقت الحالي.

2- قومية شعبية وديماغوجية عن رضا وذات ادعاءات اكتفائية من النمط البيروني، وتتألف البيرونية من مزيج من عناصر مختلفة للغاية: نزعة عسكرية وأخلاقية، مفردات ثورية ونزعة محافظة، مناوأة- للأمريكانية واللجوء إلى الولايات المتحدة، انتهازية وقومية، ولقد ترك مُنَظّر «العدالية» التى تصورها بمثابة التأليف الممكن الوحيد ما بين الرأسمالية والشيوعية و «الموقف الثالث» (يعني موقفاً دولياً وسطاً ما بين الكتلة الأطلنطية والكتلة السوفييتية)، ترك الأرجنتين في وضع عسير، غير أنه تمتع بنفوذ في بعض الأوساط الشعبية لم يحظ به إلى ذلك الحين أي زعيم أرجنتيني، ويدل تاريخ الأرجنتين الحديث على أن البيرونية لم تزل بسقوط بيرون ولعل نجاح «حركة كاسترو» في أمريكا اللاتينية حدث بغاية الدلالة.

3- القوميات السوداء التي كانت تجلياتها الأولى ذات طابع عرقي وثقافي (دور مجلة«حضور افريقي»، مؤتمر الكتاب والفنانين السود الأول، كتاب شيخ انطا ديوب Cheik Anta Diop ذو العنوان المميز

«الأمة الزنجية والثقافة، والخ، وهي الآن في تمام التطور (راجع كتب مامادو ديا، ابدلاوي لي، البير تيفوجر، أوردناها في ثبت المراجع)، إلا أنها ليست خلواً من التمزق بين القومية الإقليمية والقومية السوداء وبداية قومية إفريقية.

4- أما القومية العربية، فهي تنقسم حسب رأي روندو، ما بين «العروبية الوحدوية والوطنيات الخصوصية» وتضاف إلى هذه القومية العربية «قومية إسلامية» ترمي إما إلى إقامة دولة إسلامية وحيدة وإما بصورة أشد تواضعاً إلى إقامة دول وطنية يكون الإسلام فيها دين الدولة..

وإن قدمت القومية العربية، أثناء هذه السنوات الأخيرة، أدلة عديدة على قوتها التفجيرية وإن ظهر النزاع بين العرب واليهود من نواح عدة بمثابة صدام بين قوميتين، فإن التسويغات المذهبية قد كانت حتى الآن قليلة العدد وغير جوهرية.

فلقد كانت كراسة ناصر «فلسفة الثورة» بهذا العنوان الطموح ذات مضمون هزيل بما يكفي، ويعرض ناصر، في هذه النشرة أن لثورة يوليو 1952 أصولاً بعيدة يجدر البحث عنها في تاريخ مصر والعالم العربي إذ يكمن السبب الأول للثورة في «استعباد الشعب من قبل الإمبرياليين وأعوانهم، الإقطاعيين ومحترفي السياسة المصريين»، فهدفها واضح بالتالي: «تحرير المستعبدين الذين هم الشعب وإحلالهم في حكم البلاد محل الأسياد القدماء» هكذا تمثل ثورة 23 يوليو تحقيق حلم كان يداعب خيال الشعب في بداية القرن الأخير: «أن يحكم نفسه بنفسه وأن يكون سيد مقدراته».

وينادي ناصر بصراع الطبقات غير أن شعار الثورة محافظ لأبعد حد: «الاتحاد والنظام والعمل» فلقد كانت الإيديولوجيات الناصرية أقل غنى بكثير في التصريحات المناوئة للرأسمالية من إيديولوجيا بيرون.

فالقومية هي التي تؤلف جوهر «فلسفة الثورة» إلا أن هذه القومية ليست مصرية بوجه الخصوص إنها تشمل المنطقة العربية والعالم الإسلامي ومجموع القارة الإفريقية وهكذا يبرز ناصر وحدة العرق العربي وتفوقه : «العرب أمة واحدة... ونحن جزء من الوطن العربي الذي يمتد من شواطئ الأطلسي إلى جبال الموصل...».

وفي نهاية المطاف ما من شيء ثوري ولا من شيء أصيل على أية حال في الإيديولوجيا الناصرية للثورة «إنها بالأحرى اقتباس من أنواع عديدة من الإيديولوجيات القديمة والحديثة : إنها خليط من الفاشية والشيوعية والعرقية والكمالية، والكل «تتوِّجه» المبادئ القرآنية» (جان فينيو) بيد أنه ليس من الضروري أن تكون الإيديولوجيا جديدة أو ثورية حقاً حتى تمارس تأثيراً عميقاً فلقد أبرزت أحداث السويس أيما إبراز كلّ قوة المشاعر القومية في الجماهير البروليتارية وفي البورجوازية المتطورة، فلم يتمكن ناصر من البقاء بعد الهزيمة التي عانتها قواته وحسب بل أفلح في أن يجعل من هزيمته نصراً.

من العسير أن نرد مختلف أشكال القومية التي أتينا على ذكرها إلى نموذج وحيد، إلا أن بعض السمات السائدة تظهر عند معظمها، مثل : دعم الجيش، والتداخل بين القوى الدينية والقوة السياسية واللجوء إلى الطبقات الشعبية، ومناوأة الرأسمالية مناوأة صحيحة طوراً وطوراً لفظية محضة، ونوع من نزعة الحياد وتتميز النزعات القومية المعاصرة بهذه السمات المختلفة التي تستدعي الكثير من التدقيق ـ عن النزعات القومية الغربية في القرن الماضي تميزاً واضحاً إلى هذا الحد أو ذاك يبقى أن نعرف فيما إذا ستولد هذه النزعات القومية الجديدة أنظمة ديكتاتورية من طراز كلاسيكي للغاية أو نمطاً جديداً من الديموقراطية يستطيع بطريق العدوى أن يحيي النظم الديموقراطية التقليدية: هذه هي مسألة من المسائل العظمى التي تطرح في آخر عام 1969 على من يجب عليه أن يختم كتاباً في تاريخ الأفكار السياسية.

كما تطرح مسألة أخرى بحدة خاصة بالنسبة للمؤرخ الفرنسي.

أليست الديغولية في نهاية سوى تجلٍّ للنزعة القومية ؟ أليست سوى إيديولوجيا تجمع عابرة ترتبط بوجود رجل استثنائي ومدعوة للزوال معه؟ أو هل هي إيديولوجيا أصيلة وقوية ستحول على وجه دائم المشهد التقليدي لـ «الأسر الروحية» و «التيارات الفكرية»؟

فلربما سنحاول الإجابة عن هذا السؤال عند طبعة قادمة لهذا الكتاب، غير أنه لا بد لنا كذلك من التساؤل عن الدلالة الإيديولوجية لأزمة أيار 1968.

* * *

مراجع عامة

1- مؤلفات عامة

إن المؤلفات العامة التي تتناول تاريخ الأفكار السياسية منذ الأصول نادرة في اللغة الفرنسية، وكان أكملها مدة طويلة هو كتاب: بول جانيه، تاريخ علم السياسة في علائقه بالأخلاق، 1858، الطبعة الخامسة، آلكان، 1924، في مجلدين:

DpAUL Janet, Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale 1858, 5e edition, Alcan, 1924, 2 vol.

وهذا الكتاب أصبح قديماً وهو يتوقف عملياً في بداية القرن التاسع عشر.

ويجب أن نذكر بين المؤلفات الحديثة، في المقام الأول كتاب: جان جاك شوفالييه، الأعمال السياسية الكبرى من ماكيافيللي إلى أيامنا، أ. كولان، 1949. 406 صفحة مع توطئة، الطبعة السادسة، 1960 (ماكيافيللي، بودان، هوبس، بوسييه، لوك، مانتسكيو، روسو، سييس، بورك، فيختـه، توكفيل، ماركس، موراسن، سوريل، لينين، هتلر).

Jean Chevallier, les Grandes oeuvres politiques de Machiavel a nos jours, A. Colin, 1949, XIV-406 p. 6e ed. 1960.

ونحيل أيضاً إلى الدروس المعطاة من ج. ح شوفالييه في «معهد الدراسات السياسية في باريس» «Institut d'Etudes Politiques de Paris»

«تاريخ الأفكار السياسية، عبر الأعمال الكبرى في الأدب السياسي، من ماكيافيللي إلى أيامنا»، ودروس الحقوق، 1952-1953، 4 أجزاء، 350 صفحة، ولا بد أن تكمل بمنسوخات عام 1959 (الجزء الرابع معدل تعديلاً كاملاً) وعام 1961، ودروسه في «كلية حقوق باريس»: عام 1952-1953، «فكرة الدولة من أفلاطون إلى ماكيافيللي»، دروس الحقوق 231 ص؛ 1953-1954، «فكرة الدولة من أفلاطون إلى لوك»، 249 ص؛ «الفردية

السياسية من هوبس إلى ماركس» 315 ص؛ 1955-1956، «معركة الأفكار السياسية من 1789 إلى 1870» (ملحق بدروس: «تطور الحرية الدستورية في إنكلترا عبر الثورتين»، ل ج فريدريش)، 261-107 ص؛ «فكرة الدولة من الدولة ـ المدينة، إلى الدولة ـ الأمة»،

L'idee de l'Etat, de l'Etat-Cite a l'eEtat-Nation

331 ص؛ «معركة الأفكار السياسية من 1789 إلى أيامنا» 330 ص؛ 1960-1961 «أبحاث في نشأة ونمو الفكرة الديمقراطية»، 185 ص، 1961 - 1962 «معركة الأفكار السياسية انطلاقاً من 1789» (مول بول وميستر وبونالد بصورة أساسية)، 184 ص؛ 1962-1963، «تطور المعركة الإيديولوجية من 1815 الى1848»، 187 ص؛ 1963-1964، «معركة الأفكار السياسية من 1848 إلى 1900»، 252 ص؛ 1964-1965 «معركة الأفكار السياسية حتى عام 1914»، 284 ص La bataille des idees politiques 1966، «أبحاث في نشأة ونمو الفكرة الديمقراطية» 240 ص.

Recherches sur la naissance et le developpement de l'idee democratique.,

؛ 1968 «تاريخ الفكرة الاشتراكية، 266 ص.

Histoire de l'idee socialiste

وظهر قبل الطبعة الأولى من هذا الكتاب ببضعة أسابيع كتاب وجيز لـ: مارسيل بريلو؛ «تاريخ الأفكار السياسية» دللوز، 1959، وعدد صفحاته

Marcel Prelot, Histoire des idees politiques, Dalloz 1959.: 640

وهو كتاب وضع بروح مختلفة جداً عن الروح التي اتبعناها، وهذا الكتاب ذو فائدة عظيمة؛ وله طبعة ثالثة روجعت واغتنت بأبحاث جديدة، دللوز، 1966، وعدد الصفحات 729.

ويراجع المرء بفائدة كذلك كتاب: روجيه لابروس، المدخل إلى الفلسفة السياسية، ريفيير، 1959، وعدد صفحاته 295:

Roger Lavrousse, Introduction a la philosophie politique, Riviere 1959.

وفيه (الفلاطون، أرسطو، شيشرون، القديس أوغسطين، القديس توما الأكويني، أوكام، هوبس، لوك، روسو، فيخته، ماركس، سوريل)ز ولينظر كذلك كتاب: فيليكس بونتاي، الفكر السياسي منذ مونتسكيو، سيراي، وهو من 335 صفحة مع توطئة:

Felix Ponteil, la Pensee politique depuis Montesquieu, Sirey, 1960.

والمجموعة الحديثة الوحيدة لتعميم النصوص السياسية هي مجموعة «أمهات كتب الشعب» أو «تقليديو الشعب»، تنشرها «دار النشر الاجتماعية» (وهي ذات اتجاه ماركسي).

«Classiques du Peuple», Editions sociales

وهناك مجموعة بعنوان «أفكار سياسية» «Idees politiques» أنشئت عند أرمان كولان Armand Colin عام 1963 تحت إدارة جان توشار Jean Touchard؛ وظهر ماينوف على العشرين كتاباً منذ ذلك التاريخ. ومن المناسب كذلك أن نشير إلى التطور السريع لكتب الجيب التي تضع في متناول الجمهور العديد من أمّات كتب الفكر السياسي.

أما في اللغة الإنكليزية فإن المؤلفات العامة عديدة جُداً. أشهرها وأفضلها هو بلا شك كتاب: جورج هـ سابين، «تاريخ النظريات السياسية»، نيويورك، هنري هولت، الطبعة الثانية، 1950، 934 صفحة مع توطئة.

Georges H. Sabine, A History of political theories, New york, Henry Holt, 2e ed. 1959, XIX 934 p.

وهناك مؤلفات أخرى عامة: ويليام أرشيبالد دوننغ، تاريخ النظريات السياسية، نيويورك، مكميلان، المجلد الأول: العصر القديم والعصر الوسيط، 1902، 360 صفحة مع توطئة، والمجلد الثاني: من لوثر إلى مونتسكيو، 1905، 459 مع توطئة، والمجلد الثالث، من روسو إلى سبنسر، 1920، 446 صفحة مع توطئة؛

William Archibald Dunnung, A History of political theory, New york, Macmillan,

t. I: Ancient and Mediaeval, 1902, XXV-360 p.;

t. II: From Luther to Montesquieu, 1905, XIII-590 p.

t. III: From Rousseau to Spencer, 1920, X-446 p.

وهناك مجموعة مؤلفات تنشر تحت إدارة ف. ج. ك هيرنشاو، الأفكار الاجتماعية والسياسية لـ...، لندن 1921 - 1930:

F.J. C. Hearnshaw, The social and political ideas of..., Londres 1921-1930.

ولها إعادة طبع أحدث أمريكية، نيويورك، بارنس ونوبل، 1949-1950

New york, Barnes and Noble, 1949-1950

(وهو كتاب جماعي لدراسات متقطعة؛ مفيد، إلا أنه لا يحل محل تاريخ تتبعي للأفكار السياسية).

ارتو أو لوف جوي، محاولات في تاريخ الأفكار، بالتيمور، جونز هوبكنز، 1948، 359 ص مع توطئة:

Arthur O. Lovejoy, Essays in the history of ideas, Baltimore, Johns Hopkins, 1948, XVIII-309.

جون باولي، الفكر السياسي الغربي، مقدمة تاريخية من الأصول إلى روسو، لندن، يوناتان كاب، 1848، 427 ص. كران برنتون، الأفكار والإنسان، قصة الفكر الغربي، نيويورك، برنتيس هول، الطبعة السادسة 1950، 587 ص، (وهو محاولة تأليف جامعة لا تقتصر على تاريخ الأفكار السياسية ويضم تاريخ الأفكار في جملته، من العصر القديم الإغريقي إلى أيامنا):

Crane Brinton, Ideas and men. The Story of Western thought New York, Printice Hall, 6e ed., 1950, 587 p.

• جورج كاتلن، تاريخ الفلاسفة السياسيين، نيويورك 1939 ولندن، آلان أند أونوين، 1950 (وهو يستعرض مؤلفين مختلفين، متبعاً مخططاً قابلاً للنقاش، وفي أغلب الأحيان دون أن يربط التحليلات بعضها ببعض؛ والمراجع أولية جداً).

Georges Caltin. A History of the political philosopheres, N.Y.1950. Londres, Allen and Unwin, 1950,XVIII-802 p.

ر. هـ. س. كروسمان، الحكم والمحكومين، تاريخ الأفكار السياسية والممارسة السياسية، لندن، كريستوفرز، طبعة جديدة، 1952، 326 ص مع توطئة، (لا يسعى إلى عرض تاريخ كالم للأفكار السياسية: وهو يدرس بعد مقدمة سريعة على التالي الثورة الإنكليزية والثورة الأمريكية والثورة الفرنسية، وإلخ):

R.H.S. Crossman, Governement and the Governed, A History of political ideas and political practice, Londres, Christophers, nouv. Ed., 1952, VII-326 p.

غيجين أو كولوب، «المذاهب»، تاريخ وتقويم، نيويورك، هاربر أند بروذرز، 1954، 681 ص مع توطئة، (وهو في أربعة أجزاء خصصت على التوالي إلى الرأسمالية والتقليد المركانتيلي، والاشتراكية والنقابية الحرفية):

Eugene O. Golob, The «isme». A history and evaluation, New York, Horper and Brothers, 1954, XII-681 p.

وليم ابنشتين، الإنسان والدولة، أفكار سياسية حديثة، نيويورك، رينهارت، 1947، 782 ص مع توطئة، (وهو مجموعة نصوص، مرتبة بحسب مخطط قابل للنقاش؛ والمراجع بالإنكليزية فحسب)

William Ebenstein, Man and the state. Modern political ideas, New York, Rinehart, 1947, XVI-782 p.

وله:/ أي وليم ابنشتين، المفكرون السياسيون الكبار، من بلاتون إلى يومنا، نيويورك، رينهارت، الطبعة الثالثة، 1960، 978 ص مع توطئة، (مجموعة نصوص مختارة: مخطط زمني؛ وبيبليوغرافيا نقدية للمؤلفات غير الفرنسية ثمينة للغاية)

William Ebenstein, Great political thinkers, Ploto to the present, New York, Rinehart, 3e ed., 1960, XIV-978 p.

وله ، أي وليم ابينشتين، الفكر السياسي المعاصر، المناهج الكبرى، نيويورك، رينهارت، 1954، 806 ص مع توطئة؛ (مجموعة نصوص مختارة، من لوك إلى أيامنا، المخطط حسب المشكلات؛ ولم تتمثل فرنسا إلا بنص من روسو ونص من رينان؛ ويضم بيبليوغرافيا دقيقة لا تتضمن إلا الكتب الإنكليزية)

William Eibenstein, Moderne political thought. The Great issues, New York, Rinehart, 1954, XVIII-806 p.

وله، أي وليم ايبنشتين، آفاق الفكر السياسي، نيويورك، ماك غروهل، 1957، 588 مع توطئة، (يقدم كل مفكر على يد مفكرين آخرين، مفيد شائق إلا أنه غير متساو: ليس المفكر الأصيل بالضرورة بالناقد الصالح، وبالعكس على التبادل)،

William Ebenstein, Political thought in perspective, New York, Mc. Graw- Hill, 1957, XIX-588 p.

إيريك فوغلن، النظام والتاريخ: المجلد الأول، إسرائيل والوحي، 1956، 533 ص؛ المجلد الثاني، عالم السياسة، 1957، 389 ص؛ المجلد الثالث، أفلاطون وأرسطو، 1957، 383 ص:

Eric Vaegelin, Order and histor, Louisiana state U.P.

كارل جواشيم فريديريك، فلسفة القانون في منظور تاريخي، شيكاغو يو. ي، 1958، 253 ص مع توطئة، (وهو دراسة هامة جداً تاريخية وفلسفية عن مفهوم الحق؛ يضم الجزء الأول عشرين فصلاً، موجزة لكنها كثيفة مركزة، تذهب من «العهد القديم» من التوراة إلى الفترة المعاصرة؛ أما الجزء الثاني، أكثر إيجازاً بكثير، فهو محاولة تحليل منهجي).

Carl Joachim Friedrich, The philosophy of law in historical perspective, Chicago U.P., 1958, X-251 p.

أما في اللغة الالمانية، فإن آخر كتاب ظهر هو كتاب: والتر تايمر، تاريخ الأفكار السياسية،

Walter Theimer, Geschichte der politischen Ideen, erne, Francke, 1955, 507 p.

(وهو يتبع سابين عن كثب). كما أن المجلدات الثلاثة التي نشرها ويست دويتشر فيرلاغ West-deutscher Verlag لهي كتب ثمينة جداً وهي كتاب: جيرهارد موبوس، النظريات السياسية من البدايات حتى ماكيافيللي،

Gerhard Mobus, Die Politischen Thoorien von der Anfangen bis Zu Machiaveli, 1958, 217 p.

والمؤلف ذاته:

النظريات السياسية في العصر القديم من الملكية المطلقـة حـتى الثـورة الفرنسية،

Die politischen Theorien im Zeilater der absoluten monarchie bis Zur fronzosischen Revolution, 1961, 420 p.

وكتاب: أوتو هاينرح فون دير غابلنتز، النظريات السياسية منـذ الثـورة الفرنسية،

Otto Heinrich von der Cablentry, Die politischen Theorien seit der fronzosischen Revolution, 1957, 247 p.

أما مؤلّفا أرنست كاسيرر Ernest Cossirer وفريديرك ماينكـه Friedrich Meineche فهما هامان، إلا أنهما لا يؤلفان تاريخاً عاماً؛ وسوف نذكرهما في ما بين المراجع الخاصة التي تتبع مختلف فصول هذا المجلد.

2- مؤلفات عامة تتعلق ببلدان مختلفة أو قطاعات جغرافية مختلفة

سوف نقتصر هنا على ذكر بعض المؤلفات العامة الخاصة ببلد محدد أو قطاع جغرافي محدد. ونؤجل إلى المراجع المنشورة في متن الكتاب ذكر المؤلفات التي تعالج حقبة ما أو تياراً ما. وسوف لا نذكر هنا إذن إلا عدداً صغيراً من العناوين الخاصة بالبلدان التي هي موضوع دراستنا في أغلب الأحيان: ألا وهما فرنسا وبريطانيا العظمى. ونعطي مراجع أكثر تفصيلاً حول الأفكار السياسية في الولايات المتحدة وعلى الأخص حول الأفكار السياسية في الصين وفي الإسلام اللذين سنتكلم عنهما قليلاً جداً.

فرنسا

مؤلف عام: ألبير تيبوديه، الأفكار السياسية في فرنسا، ستوك، 1932، 265 صفحة:

Albert Thibaudet, Les idees politiques de la France, Stock, 1932, 265 p.

يتعلق الأمر بمحاولة لامعة وشخصية، لا أبدأ بدراسة منهجية (يستعرض ألبير تيبوديه ستة تيارات فكرية؛ ويرسم من جديد تاريخها بخطوطه العريضة الكبرى منذ بداية القرن التاسع عشر، ولكنه يتمسك على الأخص بوضعها في موقعها في فرنسا عام 1932؛ وأفضل فصل فيه يختص بالراديكالية Le radicalisme). وهناك مؤلفات في سلسلة «ماذا أعرف؟» «Que sais-je?» يتعلقان بموضوعنا هما: جاك دروز، تاريخ المذاهب السياسية في فرنسا، دار النشر الجامعية، 948، 128 ص:

Jacques Droz, Histoire des Doctrines politiques en France, P. U. F., 1948, 128 p.

(وهو كتاب جوهري مكثف مركز على نحو مرموق)؛ روجيه دافال، تاريخ الأفكار في فرنسا، دار النشر الجامعية، 1953، 128 ص0، :

Roger Daval, Histoire des idees en France, P. U. F., 1953, 128 p.

(وهو أقل كفاية). وهناك المؤلف الجماعي: الاتجاهات السياسية في الحياة الفرنسية منذ عام 1789، هاشيت، 1960، 144 ص.،

Tendances politiques dans la vie francaise depuis 1789,Hachette, 1960, 144 p.

وهو يحوي دراسات بيير غيرال Pierre Guiral عن الليبرالية، وجاك كايزر Jacques Kayser عن الراديكالية، ورينيه ريمون Rene Remond عن الاشتراكية، وجان توشار Jean Touchard عن «فكر السنوات 1930».

بريطانيا العظمى

مجموعة «التقاليد السياسية البريطانية» « The British Political Tradition» التي يديرها آلان بوللوك Alan Bullock وف. وي، ديكن. إنها تتناول نصوصاً و ف. وي، ديكن F. W. Deakin وهي مجموعة أساسية. إنها تتناول نصوصاً مختارة، بصورة متنوعة جداً، وتتقدم مقدمات جوهرية هذه النصوص. وظهر إلى هذا اليوم ستة مجلدات. ونجد في متن هذا المؤلف إحالات مفصلة تختص بالمجلدات الرئيسة من هذا المؤلف.

ألمانيا

جان إدوار سبنله، الفكر الألمانين من لوثر إلى نيتشه، أرمان كولان، الطبعة الرابعة، 1949. وهذا الكتاب من مجموعة كولان الصغيرة لهو أكمل عن القرن الثامن عشر منه عن القرن التاسع عشر، وهو يهتم بالفلسفة أكثر مما يعنى بالأفكار السياسية؛ ولا يتحدث إلا لماماً جداً عن القومية الألمانية:

Jean Edouard Spenle, La pensee allemande de Luther a Nietzsche, Armand Colin, 4e ed., 1949.

فيكتور باش، المذاهب السياسية للفلاسفة الكلاسيكيين في ألمانيا، الكان، 1927، 336 صفحة مع توطئة،:

Victor Basch, Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne,Alcan, 1927, X-336 p.

(الجزء الأكبر من الكتاب مخصص لهيغل Hegel؛ وفيه فصول عجلى حول ليبنتز Leibnitz، وكانت Kant وفيخته Fitchte الذي أراد المؤلف أن يبرئه من ملامة الميل نحو الجامعة الجرمانية Pangermanisme).

لوسيان ليفي برول، ألماني منذ ليبنتز، هاشيت، 1890، 490 ص:

L. Levy Bruhl, L'Allemagne depuis Leibnitz, Hachett, 1890, 490 p.

(وهو دراسة واسعة ومتأنقة، وسطحية أحياناً). إدمون فيرميل، ألمانيا، محاولة تفسير، غاليمار، 1945، 495 ص:

Edmond Vermeil, l'Allemagne, essai d'explication, Gallimard, 1945, 459 p.

روبير ميندر، الدول الألمانية والألمان، دور نشر سوي، منشورات سوي، 1948، 481 ص:

Robert Minder, Allemagnes et Allemands, t. I, ed. Du Seuil, 1948, 481 p.

ولننظر كذلك هانس كوهن، الفكر الجرماني، تربية أمة، نيويورك، سكريبنر، 370 صفحة وتوطئة:

Hans Kohn, The mind of Germany. The education of nation, New York, Scribner, XIV-370 p.

وكذلك الدراسة الهامة لفريدريك هرتز، تطور الفكر الألماني. التاريخ الاجتماعي للمشاعر السياسية الألمانية والمطامح والأفكار، لندن، اللين أند أنوين، 1- العصور الوسطى. الإصلاح، 1957، 525 صفحة، 2- عصر التنوير، 1962، 448 ص:

Fredrieck Hertz, the devolopment of the german mind. A social History of German political sentiments, aspirations and ideas, Londres. Allen and Unwrin, I. The Middle Ages. The Reformation, 1957, 525 p. : II. The age of Enlightenment, 1962, 448 p.

إيطاليا

يجب الرجوع إلى دليل المراجع لرودولفو دو ماتي

Rodolfo De Mattei, Gli studi italiani di storia del plusiero politico Bologne, D. C. Zuffi, 1951, 232 p.

إسبانيا

فلننظر في العناوين المذكورة في حاشية المراجع الببليوغرافية في :المجلة الفرنسية لعلم السياسة، نيسان ـ حزيران 1957، لـ جان مايريات، إسبانيا المعاصرة، حالة الأعمال، أكملت لتاريخه (1954- 1956):

Jean Meyriat, L'Espagne Comtemporaine, in Revue francaise de Science politique, avril-juin 1957, pp 405-432.

آلان غي، الفلاسفة الإسبان الأمس واليوم، بريفات، 1956 جزءان:

Alain Guy, Les Philosophes espagols d'hier et d'aujourd'hui, Privat, 1956, 2 vol.

الأرجنتين

جوزيه لويس روميو، الأفكار السياسية في الأرجنتين، مكسيكو، صندوق الثقافة، الطبعة الثانية 1956، 269 ص:

Jose Louis Romeo, Las ideas politicas en Argentina, Mexico, Fondo de culturir, 2e ed. 1956, 269 p.

البرازيل

جوان كروز كوستا، إسهام في تاريخ الأفكار السياسية في البرازيل، ريودو جانيرو، 1956، 485 ص.

Joao Cruz Casta, Contribution a historica das ideias no Brasil Rio de Janeiro, 1956, 485 p.

الولايات المتحدة

المؤلفات العامة:

آلان باندلتون غريم، الفكر السياسي الأمريكي، نيويورك، هـ. هولت، 1955، 500 ص:

Alen Pendelton Grimes, American polical tought, New York, H. Holt, 1955, 500 p.

(وهو تاريخ إجمالي واضح جداً ودقيق جداً، مع مراجع موفورة). ألفويس ت. سون وريشار هـ ليتش، البحث عن الحرية، الفكر السياسي الأمريكي والتطبيق، أنكلوود كليفس (ن. ج)، برنتس هال، 1959، 568 ص مع توطئة:

Alpheus Mason et Richard H. Leach, In quest of freedom, American political thought and practice, Englewood Cliffs (N. d.), Printic-Hall, 1959, VIII-568 p.

(وهو يشدد على التعارض بين المصالح الاقتصادية المسيطرة، وخلع الديمقراطية على المجتمع الأمريكي). فيرنون ل بارينغتون، الميادين المعاصرة للفكر الأمريكي، نيويورك، هاركورت، براسن أندكو، 1930، ثلاثة مجلدات):

Vernon L. Parrington, Main currents of American thought New York, Harcourt, Brace and Co., 1930, 3 vol.

(وهو أحد المؤلفات الكلاسيكية للتاريخ الأمريكي؛ وهو تاريخ عام للفكر أكثر من أنه تاريخ للفكر السياسي بالمعنى الصحيح؛ وهو يظهر إيثار المؤلف لصالح تقاليد التيار العائد لجفرسون).

ريتشارد هوفستادتر، التقاليد السياسية الأمريكية والرجل الذي يبني نفسه فيها، نيويورك، كنوبف، 1954، 381 ص وتوطئة، (سلسلة لامعة من الدراسات المخصصة لمختلف المفكرين ورجال السياسة الأمريكيين):

Richard Hofstadter, The American political tradition and the men who made it, New York, Knopf, 1954, XI-381 p.

ميرل كورتي، تطور الفكر الأمريكي، نيويورك، هاربر، 1943، 848 ص وتوطئة:

Merle Curti, The growth of American thought, New York, Harper, 1943, XX-484 p.

شارل أدوار ميريام، الأفكار السياسية الأمريكية، دراسات في تطور الفكر السياسي الأمريكي (1865-1917):

Charles Edward Merriam, Americanpolitical ideas, studies in the development of American political throught (1865-1917), New York, Macmillan, 1926, 481 p.

وهناك مؤلفات حول التيارات الرئيسة في الفكـر الـسياسي الأمريكـي:

لويس هارتز، التقاليد الليبرالية في أمريكا. تفسير الفكر السياسي الأمريكـي، منذ الثورة، نيويورك، هاركور، براس أندكو. 1955، 329 ص:

Louis Hartz, The liberal tradition in America. An interpretation of American politcal thought, since the reolution, New York, Harcourt, Brace and Co., 1955, 329 p.

(وهي دراسة إجمالية للتقاليد الليبرالية في الولايات المتحدة منذ القرن الثامن عشر).

أرتو أ. إيكسيرش، انحطاط الليبرالية الأمريكية، نيويورك، لونغمانس. كرين أندكو.، 1955، 401 ص مع توطئة،

Arthur A. Ekirch, The decline of American liberalisme, New York, Longmans, Green and Co. 1955, XIV-407.

(وهو عبارة عن تاريخ الليبرالية الأمريكية منـذ الاسـتقلال الأمريكـي).

كلينتون روسيتر، النزعة المحافظة في أمريكا،

Clinton Rossiter, Conservatism in America, New York, A.A. Knopf, 1955, 328 p.

روسل كيرك، الفكر المحافظ من بورك إلى سانتايانا، شيكاغو، هـ. رينـييري كو.، 1953، 458 ص؛ وهناك طبعة جديدة، لندن، فابر أند فابر، 1954، 480 ص:

Russil Kurk, The conservation mind from burk to Santayana, Chicago, H. Regnery Co., 1953, 458 p. nouv. Ed., Londres Faber and Faber , 1954, 480 p.

ومن أكثر المؤلفات المذكورة في فصل الثورة الأمريكية غنى هو كتاب:

كلود ج بوورز، جيفرسون وهاملتون، أو الكفاح من أجل الديمقراطية في أمريكا، بوستون، هاوفتون، ميفلين أندكو، 1933:

Claude G. Borwers, Jefferson and Hamilton., the struggle for democracy in America, Boston, Houghton, Mifflin and Co., 1933.

(وهو دراسة هامة ذات اتجاه جفرسوني). ارتور م. شليز نغرجر.، عصر جاكسون، بوستون، ليتل، براون اندكو. ، 1947، 577 ص مع توطئة:

Arthur M. Shlesinger jr., The Age of jackson, Boston, Little, Brown and Co., 1947, XIV-577 p.

(وهو دراسة أساسية حول الحقبة التي كتب فيها توكفيل كتابه عن أمريكا، والذي يظل حتى الآن من الكتب الكلاسيكية في الولايات المتحدة).

وي. ج. كاش، الفكر في الجنوب، دويلداي، انشور بوكس، 1544، 444 ص:

W.J. Cash, The Mind of the South, Doubleday, Anchor Books, 1944, 444 p.

(وهو عرض لامع عن الجنوب إبان حرب الانفصال).

شارل أ. ماديسون، نقاد وصليبيون: عصر الاحتجاج الأمريكي، نيويورك، هـ. هولت، 1947، 572 ص:

Cahrles A. Madison, Critics and Crusaders: A century of American Protest, New York, H. Holt, 1947, 572 p.

(وهو في إطار التقاليد المضادة للرأسمالية في الولايات المتحدة).

ريشار هوفستادتر، الداروينية الاجتماعية في الفكر الأمريكي (1860-1915)، فيلادلفيا، دار نشر جامعة بانسلفانيا، 1941، 191 ص:

Richard Hofstadter, Social Darwinism in the American thought (1860-1915), Philadelphie, University of Pensylvania Press 1941, 191 p.

وللمؤلف ذاته، عصر الغصلاح، من بريان إلى ف. د. ر.، نيويورك، كنويف، 1956، 328 ص وتوطئة وتعقيب:

Richard Hofstadter, The age of reform, from Bryan to F. D. R., New York, Knopf, 1956, VIII-328 p.

دونالد د. إيغبرت وستوف بيرسونز، الاشتراكية والحياة الأمريكية، برنستون يو. ب، 1952، مجلدان.

Donald D. Egbert et slow persons, Socialism and American life, princton, U. P., 1952, 2 vol.

الفكر السياسي في الصين

تؤلف الأفكار السياسية والأخلاقية جانباً أساسياً من الفلسفة الصينية. ويلهم فن حسن الحكم منذ القديم جميع الأفكار الكونفوشيوسية، وتجد التاونية ذاتها في تجردها الصوفي منهجاً حكماً. وتظل هذه الملاحظة التي تخص العصر القديم صالحة تقريباً بالنسبة لجميع المدارس التي تلت. إذن، من المناسب، العثور على تطور الأفكار السياسية التقليدية، أن نطالع بادئ ذي بدء كنت تاريخ الفلسفة الصينية؛ والأكثر منالاً منها هي الكتب التالية:

فونغ ياو ـ لان، موجز تاريخ الفلسفة الصينية، بايو، 1952، 373 ص:

Fong Yean Lan Precis d'histoire de la philosophie chinoise, Payot, 1952, 373 p.

هـ. ج. كريل، الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماو تسي تونغ، بايو، 1955، 281 ص:

H. G. Creel, La pensee chinoise de Conficius a Mao Tse-Toung, Payot, 1955, 281 p.

مارسيل غرانيه، الفكر الصيني، البان ميشيل، 1950، 615 ص وتوطئة:

Marcel Granet, La Pensee chinoise, Albin Michel, 1950, XXIII 615 p.

ويمكن أن تقدم المؤلفات التالية خدمات: أرتور ف راين... ، دراسات في الفكر الصيني، شيكاغو يو. ب.، 1953، 317 ص مع توطئة:

Arthur F. Wright ed., Studies in Chinese thought, Chicago, U.P., 1953, XIV-317 p.

(جمعية علماء الإنسان الأمريكية، مذكرة رقم 75، في «عالم الإنسان الأمريكي» المجلد 55، عدد 5، كانون الأول 1953:

In «American anthropologist, vol. 55, ne 5, dec. 1953).

شاور ياه شينغ، الفلسفة الصينية، دار النشر الجامعية، 1956، 128 ص

Chow Yeh Ching, La Philosophie coinoise, P. U. F., 1956, 128 p.

أما عن الفكر السياسي بالمعنى الصحيح، فهناك في الصينية مؤلفان عامان حديثان نسبياً: أحدهما من تأليف تاو هسي شينغ T'ao His Sheng، والآخر من تأليف تشانغ تشي يون Chang Ch'I Yun.

ولننظر في الإنكليزية:

Lin-Monsheng, Men and ideas: An informal history of Chinese Political ideas, New York John Day, 1942.

لين موشنغ، الإنسان والأفكار، تاريخ غير رسمي للأفكار السياسية في الصين، نيويورك، جون داي، 1940.

John K. Fairbank (ed.), Chinese thought and institutions, Chicago, U.p., 1957, XIV-438 p.

جون ك. فايربانك، الفكر الصيني والمؤسسات، شيكاغو، يو. ب.، 1957. (وهو يدرس بخاصة العقلية الكونفوشيوسية في علائقها مع الحياة السياسية في البلاد) وهناك: جوزيف هـ لوفنسون: الصين الكونفوشية ومصيرها الحديث، مشكلة الاستمرارية الفكرية،

Joseph H. Levenson, Confucian China and its modern fate, The problem of intellectual continuity, Londres, Routeledge and Kegan Paul, 1958.

أفكار الإسلام السياسية

1- ليس من غير المفيد، من أجل التصدي لدراسة الأفكار السياسية في الإسلام، أن نعيد إنشاء المناخ الذي نشأ فيه الإسلام وتطور. ويقرّ المرء بفائدة المؤلفات التمهيدية التالية:

هنري ماسيه، الإسلام، أرمان كولان، 1930، عدة طبعات، 223 ص:

Henri Masse, L'islam, A. Colin, 1930

(وهو كتاب موجز، إلا أنه أساسي، وهناك مراجع بيبليوغرافية مفيدة).

أميل دور منغهايم، محمد والتقاليد الإسلامية، منشورات سوي، 1955، 192 ص:

Emile Dermenghen, Mahomet et le tradition islamique, ed. Du Seuil, 1955, 192 p.

أز غولد زيهر، عقيدة الإسلام ودستوره، جويتنر، 1920، 317 ص، (مؤلف كلاسيكي):

I. Golziher, Le dogme et la loi de l'Islam, trad. Fr. Geuthner, 1920, 317 p.

2- وحول الحقوق، والمؤسسات والافكار السياسية، نطالع على الأخص:

لويس ميليو، المدخل إلى الحق الالأخص:

لويس ميليو، المدخل إلى الحق الإسلامي، روكوي سيراي، 1953، 822 ص مع توطئة.

Louis Millot, Introduction au dorit musulman, Recueil Sirey, 1953, XII-822 p.

لويس غارديه، المدينة الإسلامية. الحياة الاجتماعية والسياسية، فران، 1954، 405:

Louis Gardet, La Cite Musulmane, Vie sociale et politique, Vrin, 1954, 405 p.

(وهـو مؤلـف هـام؛ وينطـوي علـى بيبليوغرافيـا جيـدة). م. غـودفروا ديمومبين، المؤسسات الإسلامية، فلاماريون، 1921، طبعات عدة، 190 ص:

H. Gaudefroy-Demombynes, Les Institutions Musulmanes, Flammarion, 1921, 190 p.

م. غودفروا ديمومبين، محمد، ألبان ميشيل، 1957.

H. Gaudefroy-Demombynes, Mahomet, Albin-Michel, 1957.

وهناك مؤلف هام جداً لأروين أي. جـي، ريزنتـال، الفكـر الـسياسي في العصر الوسيط الإسلامي، موجز تمهيدي كامبردج يو. بي. ، 1958، 324 ص:

Erwin I.J. Rosenthal, Political thought in medieval islam, and introductory outline, Cambridge U.P., 1958, 324 p.

غوسـتاف إي فـون غرونبـاوم، الإسـلام الوسـيط، شـيكاغو، 1946، الطبعة الثانية 1954.

Gustave E. von Grunebaum, Medieval Islam, Ghicago, 1946, 2e ed. 1954.

للمؤلف ذاته، الإسلام، محاولات في طبيعة ونمو التقليـد الثقـافي... الجمعية الأمريكية لعلم الإنسان، العدد 81، نيـسان 1955، وعلـى الأخـص «الحكم في الإسلام»، ص 127-140.

كلود كاهن، الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية، جامعة شيكاغو، 1455 خ ص 123-163:

Claude Cahen, The body politic, Unity and Variety in Muslim Civilisation, University of Chicago, 1955, pp. 123-163.

هـ. أ. ر، تطور الحكم في أوائل الإسلام، في مجلة «دراسات إسلامية ستوديا إسلاميكا» المجلد الرابع، 1955

H.A.R. Gibb, The evolution of government in the early Islam Studia islamica, fasc. IV, 1955.

(لا بد من مطالعة هذه المجلة بصورة عامة).

وي. مونتغومري واط، محمد نبي ورجل دولة، دار نشر جامعة أوكسفورد، 1461، 250 وتوطئة:

W. Montgomery watt, Muhamed Prophet and statesman, Oxford University Press, 1961, X 215 p.

محمد أزاد، مبادئ الدولة والحكم في الإسلام، بيركلي، لوس أنجلوس، دار نشر جامعة كاليفورنيا، 1961، 107 مع توطئة:

Muhammad Asad, The principle of state and governement in Islam, Berkeley, Los Angeles, Universrity of California Press, 1961.

هـ. أ. ر جبس، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ج. ب. ميزونيف، 1949، 189 صفحة مع توطئة:

H. A. R. Gibbs, Les tendances moderne de l'Islam, G.P. Maisonneuve, 1949, XXIX-189 p.

وحول «عالم السياسة العربي» لا بد من النظر في إسهام جاك بيرك

في المجلد الحادي عشر من الموسوعة الفرنسية: الحياة الدولية، 1957

l'Encyclopedie francaise: la vie internationale (1957)

(وفيها 35 صفحة مركزة تركيزاً مرموقاً).

ولا بد أن نقرأ على الأخص:

جاك بيرك، العرب من الأمس إلى الغد، منشورات سوي، 1960، 286 ص:

Jacques Berque, Les Arabes d'hier a demain, ed. Seuil, 1960, 286 p.

بيير روندوت، الإسلام والمسلمون في أيامنا، منشورات دار الأورانت، 1. الجماعة المسلمة: أسسها، وحالتها الراهنة، وتطورها. 1959، ص357 2. من داكار إلى جاكرتا. والإسلام في تطور، 1960، ص253.

Pierre Rondot, L'Islam et les Musulmans d'aujourd'hui, ed. De l'Orante, I. La communaute musulmane: ses bases, son etat present, son evolution, 1959, 375 p.

De Dakar a Djakarta L'Islam en devenir, 1960, 253 p.

وهناك، من أجل نظرة عجلى على علاقات الإسلام بالسياسة، مجموعتان:

L'Islam, La Table-Ronde, juin-juillet et Aout 1958.

L'Islam et l'Etat, Federation, mars 1956.

وعلى الأخص، مقال ن. د. بامات، المذهب التقليدي في الدولة الإسلامية، 102-108

N.D. Bmmate, Doctrine traditionnelle de l'Etat musulman, pp. 102-108.

3- وأخيراً، يعثر المرء على إشارات متعددة في الأعمال التالية:

لويس ماسينيون، الفتوة أو عهد الشرف الحرفي بين العمال المسلمين في العصر الوسيط. لانوفيل كليو، بروكسل، 1950، من 171-198؛

Louis Massignon, La Futuwa ou pacte d'honneur artisanal entre les travailleurs musulmans au Moyen Age. La Nouvelle Clio, Bruxelles, 1952, pp. 171-198.

تأثير تعاليم الجمعيات الحرفية على الفتوة أو الفروسية الإسلامية، في:

Annales du College de France, 49e annee, pp. 151-154.

تأثير الإسلام في العصر الوسيط على تكوين المصارف اليهودية، في «نشرة الدراسات الشرقية في المعهد الفرنسي بدمشق» رقم2، 1931.

Bulletin d'Etudes orientales de l'Institut francais de Damas, ne 2, 1931.

ويعثر المرء على وجهة نظر مختلفة في: هنري بيرين، محمد وشرلمان، باريس ـ بروكسل، الطبعة الخامسة، 1937 ـ 264 ص:

Henri Pirenne, Mahommed et Gharlemagne, Paris-Bruxelles, 1937.

لويس ماسينيون، الأمة ومرادفاتها: مفهوم الجماعة الاجتماعية في الإسلام، في «مجلة دراسات إسلامية»، الأعوام 1941-1946:

Louis Massignon, L'Umma et ses synonymes; notion de communaute social en Islam, revue desetudes islamiques, annee 1941-1946 (cahier unique).

(وهو مقال هام جداً ذو أهمية أولى. ونحيل إلى هذه المجلة، التي تنتشر بصورة مضطردة Abstracta islamica، تتيح أن يقف المرء على مجرى

الأعمال في مادة الدراسات عن الإسلام (islamologie). وكذلك لا بد من مطالعة مقالات شتى في «موسوعة الإسلام»، وهي تطبع من جديد

L'Encyclopedie de l'Islam, Paris-Leyde.

4- نصوص:

القرآن: مدخل (مجلد 201، 1947)؛ تقديم وترجمة جديدة (مجلدان، 1949-1951)، ح. ب. ميزونيف.

Le Coran, Introduction et presentation, 9.P. Maisonneuve.

الماوردي، الأحكام السلطانية، ترجمة إلى الفرنسية:

Mawardi, Les statuts gouvernementaux, tr. fr. Institut francais de Damas, Impr. Beyrouth- 1948.

ابن خلدون، المقدمة، ترجمة إلى الفرنسية

Ibn Khaldun, Prolegomenes, trad. Fr. Impr. Nationale, 1868 3 vol.

وطبعت عام 1868 في ثلاثة مجلدات. (ويمكن أن نقرأ حول ابن خلدون مقال:

أروين ج. أي روز نتال بعنوان: مفكر إسلامي شمالي إفريقي من القرن الرابع عشر:

Erwin J.I.Rosenthal, A North African Muslim thinker of the XIV century, in Bulletin of the John Rylands Library, t. XXIV, 1940).

وهناك ترجمة لمقدمة ابن خلدون من العربية إلى الإنكليزية، هي:

Ibn Khaldun, The Muquaddimah, An introduction to history, Londres, Routelge and Kegan Paul, 3 vol.

وهي ترجمة مع مقدمة بقلم فرانز روزنتال Franz Rosenthal

وهناك ترجمة لكتاب علي عبد الرزاق، الإسلام وأسس الحكم، إلى الفرنسية في «مجلة دراسات إسلامية»، العدد الثالث، 1933، والعدد الثاني، 1934:

Ali Abdurraziq, l'Islam et les bases du pouvoir, trad. Dans Revue des Etudes islamiques, ne III, 1933 no II, 1934.

3- مؤلفات يرجع إليها

وأخيراً من المهم أن نذكر نماذج مختلفة من المؤلفات التي لا تختص مباشرة بتاريخ الأفكار السياسية لكن تلك التي تسهم بقوة في تسهيل إدراكها والفهم لها.

1- تاريخ الأفكار السياسية والتاريخ العام:

فضلاً عن المجموعات الفرنسية الكبرى

«Clio», Halphen-Sagnac, «Histoire general des civilisations», Destins du Monde, «Nouvelle Clio»

يمكن أن نحيل إلى جاك بيرين، التيارات الكبرى في التاريخ العالمي،

Jacques Pirenne, Les grandes courants de l'histoire universelle, Neuchatel, La Baconniere, 1945, 1956, 7 vol.

2- الأفكار السياسية والمؤسسات

إن المراجع البيبليوغرافية حول هذا الموضوع لا تنتهي وسوف نقتصر على ذكر المؤلفات التي أحلنا إليها دائماً.

جورج بوردو، بحث في علم السياسة، ولقد أعيد طبع هذا الكتاب وجدد منذ 1966 وهو قيد النشر.

Georges Burdeau, Traite de science politique, L.G.D.d., 1945-1956, 7 vol.

موريس دو فرجيه، المؤسسات السياسية والحقوق الدستورية، دار النشر الجامعية، باريس، الطبعة الحادية عشرة، 1970، 827 صفحة:

Maurice Duverger, Institutions politiques et droit constitutionnel, P.U.F., IIe ed. 1970, 872 p. (coll «Themis»).

جاك إيللول، تاريخ المؤسسات،

Jacques Ellul, Histoire des institutions, P.U.F., 1955, 1957 2 tomes (coll. «Themis»).

3- الأفكار السياسية والمذاهب الاقتصادية

الملاحظة ذاتها التي للفقرة السابقة. شارل جيه وشارل ريست، تاريخ المذاهب الاقتصادية؛

Charles Gide et Chrles Rist, Histoire des doctrines economiques, Sirey, 7e ed., 1947, XX-903 p.

جوزيف شومبيتر، تاريخ التحليلات الاقتصادية، نيويورك، أكسفورد، 1954

Joseph Schumpeter, History of economic analysis, New York, Oxford, 1954, XXVI, 1260 p.

إميل جيمس، تاريخ الفكر الاقتصادي في القرن العشرين،

Emile James, Histoire de la pensee economique au XXe siecle P.U.F., 1952, 2 tomes.

وله، تاريخ النظريات الاقتصادية،

Emil James, Histoire des theories economiques, Flammarion, 1950, 329 p.

وله، تاريخ موجز للفكر الاقتصادي:

Emile James, Histoire sommaire de la pensee economique, Montchrestien, 2e ed., 1959, 422 p.

دانييل ويللي، تاريخ صغير للمذاهب الاقتصادية الكبرى:

Daniel Villey, Petite histoire des grandes doctrines economiques, Librairies de Medicis, 1953, 303 p.

غونار ميردال، العنصر السياسي في نمو النظرية الاقتصادية:

Gunnar Myrdal, The political element in the development of economic theories, Londres, Rouledge and Kegan Paul, 1953, XVII-248 p.

4- الأفكار السياسية والفلسفية

- هناك الكتاب الكلاسيكي لإيميل بريهيه؛

- إيميل بريهيه، تاريخ الفلسفة، وهو يحوى معلومات عديدة تهم تاريخ الأفكار السياسية:

Emile Brehier, Histoire de la Philsophie (P.U.F, 1941-1947, 2 tomes).

- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ... وهذا الكتاب يطمح لأن يكون لامعاً ورشيقاً؛ ليس دائماً غنياً ولا يسوّغ أبداً عنوانه الفرعي:

لالاند، معجم نقدي وفي للفلسفة، وهو كتاب مدرسي،

Lalande, Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, P. U. F., 8e ed., 1960, XIXIV-324 p.

جيلبرت فاريه، كتاب في مراجع الفلسفة:

Gilbert Varet, Manuel de bibliographie philosophique, 2 tomes, P.U.F., 1956

(وهو كتاب جيد التأليف، إلا أن مطالعته صعبة فيما يتعلق بتاريخ الأفكار السياسية، لأن المعلومات، ولو أنها عديدة ودقيقة، موزعة بين عناوين عدة).

5- حول العلاقات بين التاريخ الديني وتاريخ الأفكار السياسية

فالنص الأساسي هو الكتاب الكبير لأكثر من عشرين جزءاً وهو لـ: أ.فليش و ف مارتان، تاريخ الكنيسة منذ الأصول حتى أيامنا هذه:

A. Fliche et V. Martin, Histoire de l'Eglis depuis les origines jusqu'a nos jours (Bloud et Gay, 1941-1963).

6- حول تطور الأفكار الديمقراطية

جز حز سبنجلر، الاقتصاد والسكان. المذاهب الفرنسية قبل 1880. من بودي إلى كوندورسيه.

J.J. Spengler, Economie et Population. Les doctrines francaises avant 1880. De Bude a Condorcet, P. U. F., 1954, 390 p.

(وهو يضم ملحقاً لألفريد سوفي، بعض علماء السكان المجهولين في القرن السابع عشر).

ولقد أكمل هذا الكتاب بنشرة أخرى صادرة عن «المعهد القومي للدراسات الديموغرافية: الاقتصاد والسكان. المذاهب الفرنسية قبل 1800. وهناك بيبليوغرافيا عامة مشروحة، 1956.

7- تاريخ العلوم وتاريخ الأفكار

لا بد أن نشير بادئ ذي بدء إلى «التاريخ العام للعلوم»، الذي نشر تحت إدارة رينيه ناتون في دار النشر الجامعية الفرنسية أعوام 1957-1964 في أربع مجلدات:

Rene Taton, Histoire generale des sciences, P. U. F., 1957-64.

ولنشر إلى «تاريخ العلم» في موسوعة لإبلياد، تحت إشراف موريس دوماس، غاليمار، 1957، وهو في 1908 صفحات:

Maurice Daumas, Histoire de la science, Encclopedie de la Pleiade, Gallimard, 1957.

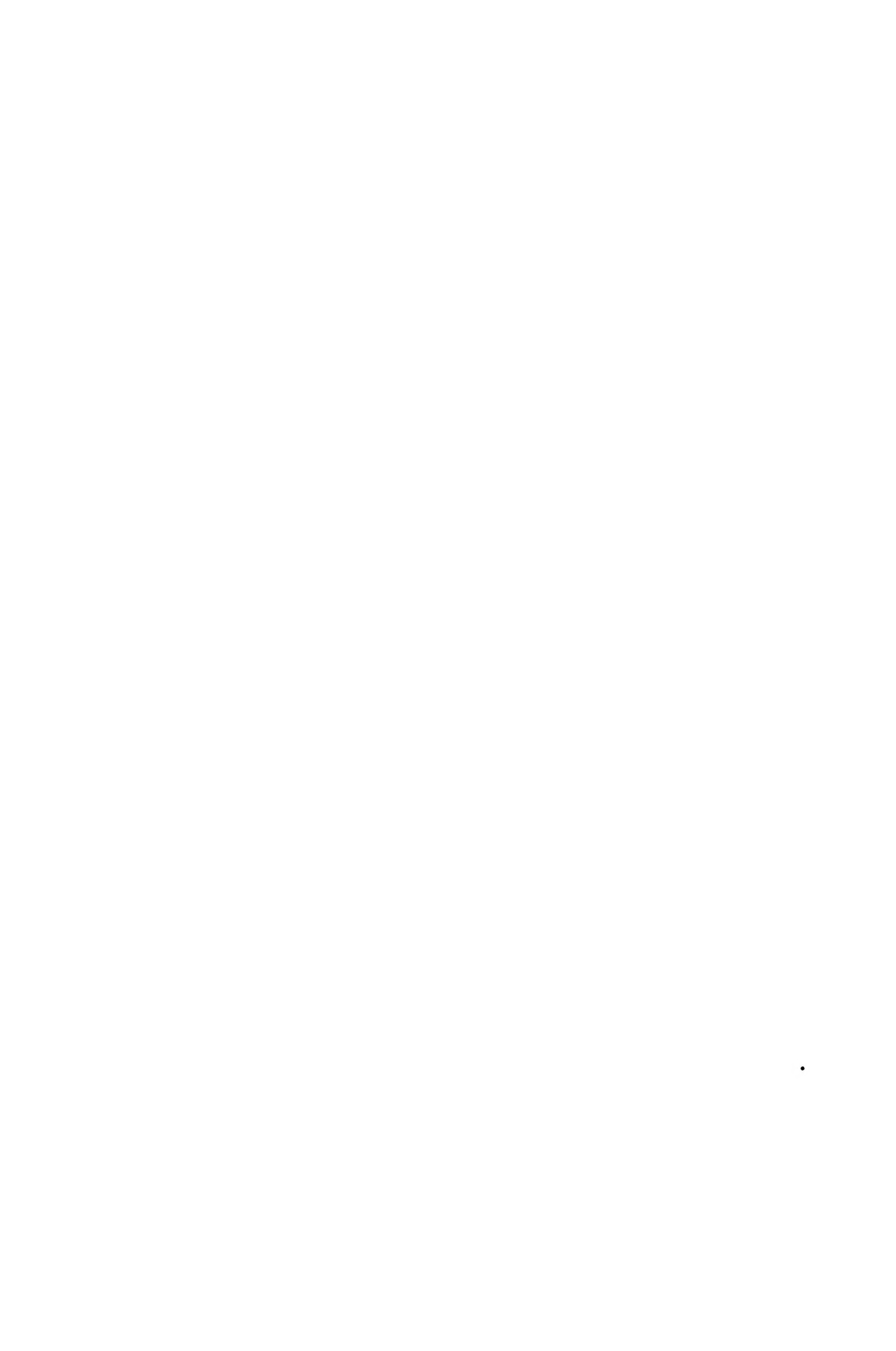
(وهو كامل جداً، وغزير في الإشارات البيبليوغرافية للمراجع). ولننظر أيضاً الصرح التاريخي أيضاً الماثل في كتاب «تاريخ التكنولوجيا»: History of Technology الذي نشره Clarendon Press تحت إشراف

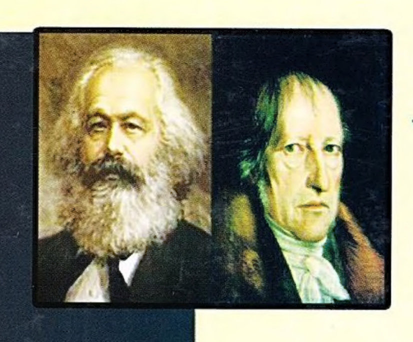
Charles Singer, E.J. Holomayard, A.R. Hall Trevor I. Williams

في أكسفورد Oxford ، عام 1956-1958، في 5 مجلدات.

* * *

فهرس الموضوعات





يُعد هذا العمل الموسوعي خلاصة وإضافة.

خلاصة لأن مؤلفيه حاولوا الإحاطة بمجمل الفكر السياسيِ منذ بدايته مع الفلسفة الإغريقية إلى أيامنا. وهو بهذا عملٌ يصب في اهتمام المفكر والمؤرخ، كما يعني رجل السياسة والمختص بالعلوم السياسية أيضاً.

لقد تجاوز به المؤلفون الخلاصات المدرسية وهم يمخضون كل فلسفةٍ سياسيةٍ ليستظهروا الأسس الأولى التي تقوم عليها.

إن الكتاب شرح وتفسير، وكلما تصدى لتحليل مذهب فلسفي بحثاً عن معناهُ في مرحلته يسترجع الماضي فيكشف عن موقعنا منه وعلاقتنا به. ذلك كان حافز المؤلفين للتركيز على مقولة الدولة.

إنه عمل إبداعي لاينقضي السجال حوله فهو متجدد في كلِّ عصر، ولدى كل فئة ومفكر. فالدولة في تغيّر لا يتوقف بين الواقع والتصوّر، والسياسة تكاد تكون نقداً لها بين الواقع والتصور: بين ما هي عليه وما ينبغي أن تكون عليه. إنه جهد فكريٍ جاد يتوق إلى الإجابة على سؤالٍ يبدو أن قدره أن يبقى معلقا: ما الدولة؟

لعل محاولة المؤلفين الإجابة على هذا السؤال هي التي يمكن أن تُعد إضافة.

www.attakwin.com

Jean Touchard
Histoire des Idees Politiques III